

قَالَ عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأَصُولُ لَعَلَّكَ التَّفْرِيعُ

اسعالمال

بشع الازول

مطبع في كركم وكرن بكبد شد  
دجا اثامقا باهتام سيدن





بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من نزلت الكتاب بايات محكمات واخر متشابها ومولات لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون  
 في العلم من الائمة الهداة ونصلي على من نسخ سنته الاولين بايات بنيات ومجرات باهرات وآله الدين جمعا  
 على ان يا سوا اساس الدين بقوانين الاصول وشيده وبنائه تهذيب القواعد والضوابط على وفق المأمول  
 سيما على صنوه وصهره الصانع بالاوامر والنواهي العارف بمقتضى الاشياء كما هي اما بعد فيقول العبد الخامل  
 المنزوي ابو الحسن علي بن السيد تقى الرضوي غفر الله له سيئاته واسكنه بحبوحة جناته انه لما كان عالما للاصول  
 من اجل العلوم قد راوا وقتا سارا واكثر بانفعاد الكلها جمعا وقد سعى في تدوينه جم غفير وجمع كثير من الاول والاخر والاول  
 وصنفوا فيه كتابا ورسائل وبنوا فيها بهات المسائل في زينة وبالحجج والدلائل كان من حسن ما صنف في هذا الباب  
 وخصص ما يشغل افئدة اولي الالباب النميقة البهية البهائية والصحيحة الشريفة السانية اعني بها الهدى والوجيز  
 والجوهرة الغريزة للشيخ المحقق والفقيه الموفق النجاشي القمام والخبر الطمطمالم المشتهر في الافاق العلامة على الاطلاق  
 العالم الرباني والنور الشعشعاني بها الملة والدين اسكنه الله في علي عليم في امرى اينما رسالة قليلة القسط  
 كثيرة المعنى حاوية من المطالب على ما هو شرف واسنى صغيرة الحجم شريفة النظم فاودا الى بعض من ابناء الحكمه مثال  
 امره غنم بان اشهرها شرفا ككشف اسرارها ويوضح مطالبها مطا لباها فاستقلت من هذا الخطب المحج  
 والشان الغنيمة الذي ما قبل فحين انضمت كل شئ ونظم بيتا وبيتين على بان ايدي انكارى قاصدة عن الوصول  
 الى هذه الدرجة العليا وختمه عقبة لا تصيفه عن التطارودون تلك المبرجة القصوى مع ان السالف قد قصوا  
 الى حد من تقوى النظر فيها باجم تصفيل او نحو عن معان الفكر ونها حسن تكميلا وان العلم في هذا العصر قد حفت



رياضة ومبت حياضه وغار مائه وطار روائه حتى لم يبق معيبا باريا به وحارف يعرف قدرهما في الملك  
 لما لم يصف بالاقالة ولا اعنى من المقالة لميت دعوتة بلبية الطبع وبذلت في مطاوعته جهد المستطاع وتوجت  
 بنان النظر الى حل عقدا ستار باوثنت غنان البيان الى كشف خفيات اسرارها مع توزيع احوال ونشأت الابل  
 وضيق المجال مقصدا بكل مطالب الكتاب عرضا عن ايراد ما يوجب الاطياب واسئل الله العظمة من الجن  
 والاضطراب وببده ازمته الصواب في كل باب اللهم اجب دعوتي بحمد وآله الاطياب قال المصنف بروايت  
 منجمه ونور مجبه ايجي اسم التفضيل من البهادر وهو الحسن اللطيف الفائق اصل لغة ما يبتنى عليه شئ يبتنى  
 عليه الخطاب بطلب على توجيه الكلام نحو النير للافهام وقد نقل الى الكلام الموجة كما نص عليه الطبري في معنى  
 في مجمع البحرين وقال في الحاشية قد يراد بالخطاب الكلام الموجة نحو النير للافهام وقد يراد بمعناه المصدرى  
 اعنى توجيه النير للافهام وعلى الاول حرى قولهم فلان لا ينهم الخطاب وعلى الثاني قولهم خطاب الامم حمادة انتهى  
 فتنى المباركة ان حسن والطف كل اصل لغويا كان او اصطلاحيا الذي يبتنى عليه الكلام الموجة نحو النير  
 للافهام حمد وتعلم وانما فسرنا بكل اصل بناء على ما قبل من ان النكرة الموصوفة تفيد اليوم ثم الكلام الموجة  
 اعظم من ان يراد به الحكم الشرعى او غير تخصيصه بالحكم الشرعى كما وقع من اشاج الحرف شى غير وجه فاعل  
 واولى قول بالتسوين فصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول الى قول فاعل بين البسلة ومقاصد الكتاب  
 او مفصول لا يشبهه على من يسمعه ويجوز البقاء على المعنى المصدرى ووصف القول به بالغة كما في زيد عدل  
 وان يكون بمعنى المقطوع به لاختلاف ولا ريب فيه حذو ما فسر قوله نعم انه لقول فصل بان الوعد بالبعث  
 والا حيا وبعد الموت قول فصل امى مقطوع به لاختلاف ولا ريب فيه كما صرح به شيخنا النجفى في مجمع البحرين  
 ثم وجه احسنة الحمد واو لويته على ما ذكر ان شملته الذات العالية ولا ريب في اولويته على الاشياء واطراق فى  
 المنية امى مفصول لا يشبهه على من يسمعه او فاعل بين البسلة ومقاصد الكتاب واما ارادة الفاعل بين الحق  
 والباطل كما روى عن الصادق ع فى تفسير قوله نعم انه لقول فصل امى لال بين الحق والباطل بيان  
 حال كل واحد منهما فلا يمتشى فى الحمد الا بجلت انتهى وجه الشك ان اسم تفضيل اذا اخيف لاكثر ان  
 يقصد به زيادة موصوفة على ما اخيف اليه فشرطه ان يكون موصوفه بعضا مما اخيف اليه ولما جمل حمد الله  
 او من من القول الفاعل بين الحق والباطل فثبت شرطه ان يكون من بعض القول الفاعل بين الحق  
 والباطل الا ان يكون من قبل يوسف حسن ونور في مقاصد ارادة المصنف على ما اخيف اليه سواء كان



من الباطنة ولا ينبغي اليها ولا الباب صحيح وهو الخالص المراد العقل لا تمام الانتساب وانتسابهم اليه بان  
 يقولون نحن اصحاب الكلام الغلاني وفيه مبالغة ولا حاجة الى جعله من باب القلب كذا في المنهية والحاصل ان دليلا  
 يفتخرون بذلك الكلام حتى يسيبوا انفسهم اليه ويقولون نحن اصحاب الكلام الغلاني لا ان الكلام يفتخر بهم ويتب اليهم  
 ويعرف بهم هذا وان علم في كل خطاب عند دليلا الباب فانهم يعرفون الرجال بالمقال لا المقال بالرجال لا ان  
 المقصود فيها نحن فيه وصف الكلام وهو حاصل بدون القلب فلا حاجة اليه جهة من خبر قوله النبي او بالعلم نظرا  
 الى تخصصهما بالاضافة لكن الاول اولى لكون الالائية من شان المبتدأ تنزهه وتباعده عن وصمة التحدية القياس  
 الوصمة العيب والعار فيما في فلان وصمة اى ليس فيه عيب ونقص والمراد بالتحدية محبة بائني معنى اخذ لكن  
 انما يصحح اهل الميزان اى ليس له جنس والفصل لاستدراجه الافتقار وبه صار التحدية وصمة وانما معرفة  
 بالاسماء والصفات كما ينطق به الروايات والقياس مساواة الغيرة في شئ من الصفات لا يرب ان غيرهم  
 ممكن والقياس يستلزم كون اخص من جنس القيس عليه فلو كان تهما مساويا لغيره وكان محبا كغيره وتقدس عن  
 ادراك العقول والحواس اما تقدسه تهما عن الحواس فظاهر معلومته كونه غير مرئي بالعقل والنقل واما ادراك  
 العقول فبنا على عينيه وجوده وتخصه تهما لا تنافي حصول ما هو كذا في ذهن من الاذنان عاينه كانت  
 او سافله كما تقرر في مقارنه والصلوة والسلام على من ارسله بالبين الاوامر والنواهي لا ينبغي ما فيها من ابرار  
 وعلم ان الصلوة في كتاب الله جاءت لعان منها قوله تعالى صل عليهم اى وادع لهم ان صلواتك اى دعائك  
 سكن وتثبت لهم ومنها قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يدبر بها الصلوة المفروضة ومنها ان  
 عليهم صلوات من ربهم ورحمة اى ترحم ومنها قوله صلواتك تاركك اى دينك والمراد بها ان لا يذهب عليك  
 ان الصلوة وان كانت بمعنى الرحمة لكن يجوز ان يراد بها انا الاعنا وبشرقة ورفع شأنه ونعم الارادة على حدود ما  
 قيل في قوله ان الله ملائكة يصلون على النبي ومن هنا قال بعضهم شريف من جهة ايقوله ان الله ملائكة  
 يصلون على النبي الخ من شرفا وهم بالسجود على ان الصلوة جاءت بمعنى التكليم ايضا ومنه اللهم صل على محمد وآل  
 محمد اى علم في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الاخرة بتشيعه في امته وتضييع جبره ومشوبهة فلا حاجة  
 من نقابها من الرحمة الى تلك الارادة ثم ان المصنف لم يصحح باسمه تظيها او تبنيها على ان الوهم لا يتشبه  
 غيره بقرينة المقام وعدو لا من اضعف الدليلين من اللفظ الى اقواها من العقل واشرف من عرفه اسرار الحقائق  
 بالنصب على المفعولية اى حقائق الخفية من قبل اضافة الصفة الى الموصوف الحقائق جمع حقيقة وهي الباب الموصوف



في الخارج وقد يطلق على المادية مطلقا من حق الحق اذ ثبت والعنى انه معروف واهله خيات حقائق الاشياء  
كما هي اى اسرار الحقائق في انفسها عليه من الواقع وكل الحقائق على الاحكام الخمسة بنافية تحليتها باللام  
وذكر الاحكام فيما بعد والذين من انوارهم يقبس ويستفاد الاحكام الخمسة المشهورة وبانوارهم وانبياهم  
المروية عنهم معلومة ان كل كلام اثر من آثاره شكله وعلامته لوجوده يعرف مسائل الحلال والحرام المراد بالاحكام  
بقضية التقابل ما مثل الواجب والمندوب والمكروه والمباح او يقابل التعرض بهما لا يمتنعها فمثل صلوات الله  
عليهم وادامت الفروع مترتبة على الاصول والاجناس متضمنة بالفصول وفي بعض النسخ متضمنة والادراك  
تقوم اكثر الاجناس بالفصول بخلاف بعضها كالاجناس العالوية وانما اتى به نظرا الى اكثرها على ان الجنس  
عند الاصولين يعنى النوع عند المنطقيين كما صرح به الغضائرى وبل في تقوم الانواع بالفصول ريب كذا في  
المرئىف ما اورده على قوله متضمنة بان الاجناس جمع محلى باللام متضمنة الاستغراق وجميع الاجناس ليس  
متضمنة بالفصول فمثل وكيفما كان فنحن متضمنة اولى من متضمنة لظهور انقسام الاجناس بينما المتعارف بالفصول  
دون التضمن اذ لا ريب في خفاضة النسبة الى بعض الاجناس كما عرفت بل جميعها المهم الا ان يقى ان المراد  
تقسيمها بواجبها لا ريب في انها على طرقة الابهام فلا تحصل عينا الا بالفصول ثم ان قوله ما دامت الفروع كناية  
عن ان بيد لان ترتب الفروع على الاصول وكذا انقسام الاجناس بالفصول لا يقتضى بانقضاء الايام ولا  
تضمم بانظر الم المشهور والاعوام وبعد من على الضم حالاته الثلاث مشهورة فيقول القائل انما على  
قوله اسم انما او انما على تقديره وراجى عن قوله انما محمد الشجر بهما الدين كما على بفتح الميم المعلقة وبها  
الف ويسم كسورة نسبت الى سبط بن قطر بارض الشام الى جهة الجنوب من اعمال المدينة صفه باعتبار قامة  
بساد طولية والافولده ببلبك كما في الحديث انما يتجربوا زانده من هذا الى المرتب  
الخاص في الدين فالاشارة مجازية لان الحقيقة انما يكون في الشاهد المحسوس كذا اشير بها الى المعنويات  
او الموجودات المجردة والمادية النائية عن الحسن المحاضرة في الدين كان ذلك مجازا شريفا محضوره  
عند العقل منسوبة المحسوس المحاضرة في الدين جملة معترضة تصد بها الترخيب بانها الشفقة والاختاف  
مجازية من قبيل اضافة السبب الى السبب لان الدين سبب الاثوة واستند ما روى عن سليمان بن جعفر  
عن ابي الحسن قال سليمان ان الله خلق المؤمنين من نور وخلقهم برحمته واخذ قياتهم بالولاية فالأول  
أخا المؤمنين لآبيه واهله النور واهله الرحمه الحديث ما هو محموله توفرت عليه واهله جميع واعية وهو باث

فصل في  
تقسيم



وتحقيقه لا الماسنى بنفسه وحيل على معنى من كالتسوية بمعنى البناء بعيد ثم وجد المحقق في هذه النكتة ما في المنية  
 لان المذكور فيها المستفاد وبالذات اول الثاني الاول والاول اما ان يبحث فيه عن الاول في الشريعة او لا  
 الاول الثاني والثاني اما ان يبحث فيه عما يشترك بينهما مع بعض فيه او عارضا ببعضها على بعض او من حال  
 المستدل بها الاول الثالث والثاني الخامس والثالث الرابع النسخ الاول في المقدمات والتبليغ في المقدمات  
 ايما الى ان المراد بالمقدمات مقدمات الكتاب لتوحيها او بعضها مقدمات الشرح وبعضها مقدمات العلم  
 ويمكن ان يراد بها ما يبدأ به قبل المقصود وان لم يكن المقدمه الكتاب او العلم والظرفية تجوزية اقامه للشمول  
 العمومي باعتبار تحقق العلم مقام الشمول الظرفي وفيه اى المنهج الاول مطالب ثلثة سباني المطلب الاول  
 في نبذ وهو القطعة من الشيء والمراد منها المحطة المتعلقة من مباحث الفقه من احواله اى علم الاصول كمدونه  
 ومرتبته وموضوعه ونبذ من مبادي المنطقية المراد بالمبادي ما يتوقف عليه من الامور التي ليست بمنية بنفسها او  
 من شأنها ان يبين في علم آخر وبالمنطقية المقصديقات التي يتألف منها قياسات العلم ثم تخصيص المنطقية بالذکر  
 بالسببية مع كون علم الكلام ايضا منها كما هو الاقرب او ياستها كما هو جميع العلوم فتكون اخرى بالذکر  
 علم في العلم واسمه في الاصل قبل العلم مركب اضافي واعلم انه قد وقع التشايع من القول في اسامي العلوم  
 واسامي الكتب بل هي اسماء اجناس او اعلامها فالمحققون على الاول وبعض على الثاني عمل الحق لا يتجاوز  
 عن الاول بناء على ان العلوم عبارة عن الملكة والتهيؤ القريب لاستخراج السائل وعلى دخول علم في تعريف  
 على تلك الاسماء والعلمية نيابة واعتبار دخولها الوصفية الاصلية فكلف على انهم لا يميزون علم جنس في  
 لفظ الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليه كوقوعه في غير منصرف وعدم وجود سبب آخر دون الواحد فيعتبرونه  
 ولذا اصرح المحقق نجم اللائحة الرضى بان علم جنس علم تعديري وفي اسماء العلوم والكتب ليست الضرورة وجوب  
 اليه ونظاير قول المصنف برودة النسخة علم في العلم غير بالذکر في الا ان تعريفا بارادة الاسم من العلم كما في  
 وانما اتى بلفظ العلم بالفتح للجائز بينه وبين العلم بالكسر قائل ثم لما كان معرفة المركب بعرفة اجزاء فقال قال  
 انه ما يمتنى عليها شيء ابتداء احتياكا ببناء السقف على الجدران او عتليا كما بناد الحكم على البرهان واحتملا كما  
 القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب اشتراكا لفظيا وقد يراد به الحقيقة بقوله اصل الانسان التركيب حقيقة  
 والصفة بقوله اصله كذا اى لانه لكن المراد فيها نحن فيه هو المعنى العمومي ليشمل مباحث الاجتهاد والتعليق والتمحيص  
 وغيره ولا يحتاج الى نقل اصول الفقه الى ما نشره المصنف بجلالاته لانه لا يصلح ان يكون اصلا في الفقه بل هو



ولأن الفقه مخرج عنه مباحث الاجتهاد والتقليد مما ليس بأصل الفقه فيحتاج الى نقله الى العلم  
بالقواعد الممهدة الى الخ ثم السبب في تفسير المصنف الأصل بالمعنى القنوي والفقه بالمعنى الاصطلاحي  
هو انهما المقصود من ان تسمية هذا الفن بهذا الاسم انما هو بهذا المعنى وتحقيق في ضمنه الاشارة ايضا الى معنى هذا الفن  
بانه موقوف عليه للفقه اصطلاحاً الذي هو من اشرف العلوم الشرعية فتأمل والفقه لغة وعرفاً الفهم  
قوله لم يكادون يفقهون حديثاً ولكن التفقهون بتبهم ثم التفتة بين الفهم والعلم عموم من وجه وتصاوقهما على  
العالم وصدق الاول على العامي الفطن دون الثاني والثاني دون الاول على البليد العالم بالقول  
بترادفهما ينافيه العرف العلم المراد بالعلم منها التصديق كما هو المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قول المصنف  
فيما بعد وعليتها بقرينة المقابل لا خصوص المقصور ولما لا اعلم منه كما هو مصلح اهل الميزان والتقسيم الى المقصور  
والتصديق لفظي فلا يرد ان جهة التقسيم عدلت كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك والتبا وعلما انه كون  
العلم حقيقة في التصديق فتعاضداً قطعاً والقول بان التبا واطلاقاً ايضا كما ان تقسيم لفظي  
فلا يكون احدهما علامة حقيقة فلا مرجح على العمل بالتبا والاطلاق وطرح التقسيم يدفع ان التبا و  
امارة قطعية والتقسيم اشارة ظنية وهي المرجح على العمل بالتبا ودوران التبا ليس اطلاقاً بل وضعي بشهادة  
صحة سلب العلم عن التصديق او الصحيح ان يقهر المستورد انه ليس بعالم وان العدة في باب الالفاظ بناه الخ  
وبناهم منها على مجازية اطلاق العلم على التصديق بركه الفيد بالاحكام جميع الحكم وهو يطلق  
على اشياء الى آخر طريق القطع بما يوجبها وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم من  
المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكماً ومطللاً حاطب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث ثبوتها  
والتحيز والمراد هنا مطلق الخمسة التكليفية وخروج الوضعيات عندنا غير مضر كما سياتي فإرادة التصديق  
من الاحكام كما وقع عن الشارح وهو قنوي رحمه غير مضمي كما استعرف بعيداً ان ارادة التصديق من العلم  
كما مر يابى بالفت شائع من الاباء حمل الاحكام على التصديقات فتأمل - الشرعية ما اخذ من الشارع  
بلسان العقل او اشرع او ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع بلسان العقل او اشرع وان لم يؤخذ بالعقل او  
ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ بلسان اشرع العقل الفرعية ما يتعلق بكيفية عمل  
المكلف اتفاقاً حقيقياً وكان المتعلق من الافعال الظاهرية وخروج الاحكام الوضعية غير مضر لان  
عندها هو شرعاً من المعرف بنار اعلی ان المقصود الذاتي من تدوين العلم متعلق بمسألة كما يشهد به



الوجدان والاستقرار فالمقصود بالذات ثلث آراء في الفقه مبرهان بالحكام خمسة التعليلية الشرعية المتعقبات على  
 التلخيص العقليات بخروجها بالمتن من اولها واولها هو مقتضى هذه الاحكام الوصفية ليست خصوصية بالذات من  
 بناء العلم وانما يبحث عنها في كنهها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول مثلا لم يكن راجعة الى وجوب  
 الاحتياط عنه وعلمه وانما هو في الحقيقة في الصحيح الفقهي البحث عنه ولا تعرض له وكذا سببية كوكب الشمس ونحوها فثبت بخروجها  
 من المجرى كذا في رواية ابي ذر بن ابي ذر ان ذلك فاقم ان المراد بالاحكام الواقعة في الحقيقة هي مطلق خمسة التعليلية التي  
 تتفقها مشروط بالعقل والقدرة والعلوم والادلة النسبية الخيرية او الجزئية او التقديرية او المسائل منها  
 لا يصح في الشرعية بمعانيها اما على الاول فلعلم بطرق التعريف بالتخصص الواردة في الكتاب فانها تصدق عليها  
 انها نسب خيرية او جزئية او تقديرية او نسبية او الجزئية او التقديرية او المسائل منها لا يصح في الشرعية بمعانيها اما على الاول فلعلم  
 اما على الثاني فلا يطرأ الضيق لغيره على مسئلة الاجابة بغير العلم بالاعمال الذين من شأنها الاخذ من الشارع مع  
 ان العلم بها لا يستحق نقضا واما على الثالث فلا يطرأ الضيق لغيره على مسئلة الاجابة بغير العلم بالاعمال الذين من شأنها الاخذ من الشارع مع  
 كما هو الظاهر وبما لم يخرج لما خذوه في الاستنباط او بالفرعية بمعنى التفرقة على الاول فخرج من جنس المادلة علم الله تعالى  
 المعلوماتية عدم كونه ناشيا عن سبب من خصوص المادلة فخرج علم الانبياء والائمة وعلما بالضروريات لان علم الاجابة  
 المادلة كان سببا عن سبب لكن ليس سببية عن خصوص المادلة بل من جهة اخرى لا تكشف والالهام  
 من مطلق الملك العلام وهيئة لا يخرج علم المقلد والانياء من قديم عن اولها واولها هي المادلة المحمودة عنه  
 ان العلم بها على ان الاضادة لا يخرج في كل من تلك في التفصيلية واما المادلة المحمودة على العلم المشاغل المادلة  
 تفصيلية والابالية من المادلة تنظر الى كونها ناشيا عن سبب من خصوص المادلة فخرج علم المقلد بنا فيها علم بعض  
 المقلدين الثاني من المادلة تفصيلية بل من جهة اخرى لا يخرج علم المقلد بنا فيها علم بعض  
 حتى لان يعلم بعدية تفصيلية فيقال المادلة الى المادلة العمدية في التفصيلية وعدم ايرادها في المادلة مع عدم احتياج  
 قيد زائد على تقدير عمدية المادلة ثم اقول ما ذكرنا انما يتيمم بولي دليل المقلد بنا فيها المادلة وكل المادلة في  
 المادلة فهو حكم شرعي حتى من المادلة التفصيلية واما المادلة من المادلة الاجمالية كما عده بعض المتفقين فلا ريب في  
 ان قيم التفصيلية لا يخرج علم المقلد فخر فعلا كما لم يمتدح على الفقه المساوي او قوله في مبدئية من افعاله ان  
 يتسبب له الاسباب والكتب ويعرف المبادئ ويسيرة لرد الفخر الى الاصل كما لا يخفى بل المطلق فلا يراد بالظاهر  
 الاحكام العلم بالذات لا يجمع فلا يوجد للفتية مصداق في الخارج لان المسائل تنجس في مواد الاحكام بالحق المبرهن متعقبات



بل الصبح التعريفين من معاني الجمع المحلى بالتمام ولا انه على ارادة لبعض من الاحكام فيحل علم المجزئ بنه على عدم  
 ثم اقول لا يريد من اعلم معناه الا علم اشامل للعلم بالفعل والقوة وبالاحكام جميعا فيجعل قوله فعلا او قوة بياناً له وقوله  
 قريبة لا يخرج من ليس له القوة القريبة بجميع الاحكام المستقيم الحد وسليم الناحي يكون المعنى الفقه هو العلم بكل الاحكام الشرعية الشرعية الشرعية  
 التفتيشية سواء كان يعلم بالفعل والقوة القريبة فلا يرد ما اورد عليه والواردين الاحكام من الحكم على تقدير حقيته لا سيما  
 والمصنف فيما بعد واما العلم المعنى الا علم العلم الضميمة فلا يرد والحد اوضح يكون المعنى الفقه هو العلم بحسن الحكم شرعي اخرج من ادلتها  
 التفتيشية بفعل او بالقوة القريبة فصيحة على من لم يكن تجزئاً فيسأل له قوة قريبة لمصالح المجزئ وعلومه من العلم  
 في الحد الا ان يقال ان ليس قوة قريبة الضميمة في حد ما كان يريد على التعريف ان الظاهر من العلم هو العلم بقطعي من الحكم  
 الواقع فيخرج عنه اكثر البواب لفقه لا بدنا منها غالباً على الادلة الظنية فاشارة الى ذلك الايراد والجواب بقوله و  
 علميتها اي الاحكام عنها اي عن الادلة مع ظنيتها اي الادلة على التصويب اي على غيبها  
 القاطنة بان كل مجتهد مصدق ظاهر لا سيرة فيه فوجه انه دفع دخل مقدرة تقريره وان الظاهر من العلم اقطع وكثير  
 باليقظة ظني لا بدنا على الادلة الظنية فان اقوى ما اركب الاحكام الكتابية والشرعية وافادتها بدنية على نقل اللغات و  
 التفسير الا انهم لم يبعينها والدليل الظني لا يقبل الا باليقين بعد لولا فكيف يصح ظناق العلم الظني لثبوت القوة تقريره ان علميتها  
 الاحكام قطعية على غيبها مصدقة بالاشكال فيه فلا حكم شرعي في نفس الامر عندهم عدل اي اجتهاد فانهم والنواب حكم  
 تلجح الرأي المجتهد كل اولى اليه رايه فهو حكم الله في نفس الامر في حكم من الاحكام الظاهرية فيجعل له مجزئاً فيجزيه فيقال  
 الامرية والتميزان وليه لثبوتها بناء على عدم الملازمة بين الظنية والدليل ظنية المدلول فثبت علميتها بالاحكام بلا  
 اشكال وبدون ذلك اي بدون القول بالتصويب بل على القيل بان المجتهد قد يصيب وقد يخطئ كما هو مسلوك  
 فهو المجتهد في علمية الاحكام خفية غير ظاهرة واجيب عنه بوجه منها ما اشار له مصنف في بقوله الا ان يراد  
 بالعلم بالاحكام الاحكام الظاهرية في المعنى الفقه علم بالاحكام الظاهرة من الادلة سواء كانت بحسب نفس  
 الادلة والادلة وان كانت خلاف الظاهر من افعال الاحكام الا انها اهل محذور من الاجرة لاخرى ولتعال  
 الشارح يستدلي ويلزم ان لا يكون الفقه علماً بالاحكام بل علماً بظاهرها من الدلائل فتشله مع شدة وعلمه  
 في فن التميزان بعيد عن مثله فكيف يلزم ان لا يكون الفقه علماً بالاحكام الا انها لم تبحر بحسب نفس الامر بل  
 الاحكام الظاهرية لظاهرها الاحكام لعلوية العرف بين الاحكام الموصوفة بالظاهري والظاهر المضاف الى الاحكام  
 مفاد الاول الاحكام الظاهرة من الادلة وهو المطلوب ومفاد الثاني لظاهرها لعلوية العرف لا امرية استفاضة















معرفة مسائل أصول الفقه فقه على قبيد العلماء في سخرية قتال ثم اعلم ان من العلماء من جعل النفس لخاصة الوجود الى  
 الفقه فعرفوا بهذا العلم باعتبار الاضافة للصدق فكانت الاضافة لله بدوا من الاصول المعنى للمعنى والقواعد والاصطلاح  
 وبى قوله الممتدة مشعر في الاختصاص اسه باقتصاص ان تسمية تلك القواعد بالاستنباط تلك الاحكام فسلم العلم  
 اى طرق التعريف وصار ما يقع من قول امر بنية والمنطق لا انتهاء وان كانا قواعد ممتدة لكن ليس تسمية بالاستنباط  
 تلك الاحكام خاصة ومبادية اى مبادى العلم المجهول عنه بالرفع عطف على قوله وقدر والمراد بالمبادى منها ما له  
 دخل في الاستغناء في هذا العلم من المنطق اى بعضه يجعل من تبيينه ثم ان المنطق علم الى كما ان له دخلا في آية الحكمه  
 والكلام كذلك آية الاصول فنسبة اليه اليها سواء ولو افترضنا من مبادى الكلام دون الاصول كما فعل ابن الحاجب جنة  
 الشان السندى راوا على المصنفه من غير مبدية والتوضيح بان الكلام هو العلم الباحث عن احوال الوجود ومراعى فيه طائفة  
 الاصول فالمنطق الباحث عن احوال العقولات الثانية التى هى من افراد الموجود المطلق خبر له لا ينطق عن حصر آية  
 للكلام دون غيره كما لا يخفى فاقابل والكلام العربى بالبر معطوفان على المنطق ووجه كونها مبدئين لهذا العلم التوقف  
 عليها اما على الكلام فلان بحث في هذا العلم من اوله الاربعة المشهورة المستفاد من كتاب وسنة وتصلحها لا يحصل الا بعد  
 معرفة مرجع راعية وكونه صادقا وبل هذا الامن لمصلحة الكلام وسياتيك فريد بحث فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد الشافعية  
 واما على العربى فظاهر ان الكتاب وسنة عربى انما يتكلم بها الابد معروفة معانيها من الحقيقة والمجاز والمنطق المعنى  
 وغيره وان هذا الامن سلبية العربى ثم ان توقف هذا العلم على بعض منها فظاهر ان الوقوف عليه بهذا العلم ليس جميع  
 تفصيل الكلام العربى كما لا يخفى والاحكام بالرفع على انه عطف على بعض الاستفاد من التبعيضية وان المراد بها كلها  
 البعض كما ختمت الثلاثة ومبدية لان غرض الاصول هو معرفة كيفية استنباط الاحكام من الاوالة مثلا الامر للوجوب مستند  
 اصولية فاعلم تصوره معنى الوجوب كيف يعلم منها ما هو جائز يتبين ان كان الاحكام من المبادى المتصورة ودين اخوة الثلاثة  
 ومن تسمية اى مرتبة هذا العلم لعل الثلاثة الاولى من المنطق والكلام والعربية هذا الاحكام لان بيانها مبدية و  
 لا باس ببيان المبادى المتصورة لعلم فيه وانما كون مرتبة اجزاء الثلاثة متفكرت ووجه تقصى وموضوعه اى خبر  
 العلم والاحكام الفقه من حيث الاستنباط لاس من حيث انه نصح محرم ثم ان الخصيات الماخوذة من الاوالة  
 اقتضية في نظر الباحث او تعليمية للبحث فكل الاول يلاحظ الموضوع بالحيثية الماخوذة فيه ويبحث عن احواله  
 المناسبة لها وعلى هذا في بحث عن احواله فلما استبها لها كما ثبت في محله ثم اعلم ان الظاهر من قوله ولا لى الفقه ان يبحث  
 في الممتدة وغيره على خصائص الاربعة الموضوعية وبيانها في الممتدة من الموضوع والامر

مبادى







الاجتهاد الواجب كفاية عليه اي على ما العلم فيكون هو ايضا واجبا كفاية كفاية الدليل ان ما العلم ما  
 يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاية وكما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاية فهو واجب كفاية فينتج ان هذا العلم  
 واجب كفاية وليقدح في حقيقة كبراهة اي كبرى الدليل في قولك كما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاية فهو واجب كفاية  
 المعارف الخمس من قول الذين فانما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاية وليس بواجب كفاية ان  
 معنى قايين عليه كبرى الدليل لان الاجتهاد في العلم الاوسط والقطر وتخصيله له بان يقيم هذا العلم ما  
 يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاية وتخصيله لاجل الاجتهاد وكما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاية وتخصيله  
 لاجل الاجتهاد فهو واجب كفاية في العلم الاوسط في كبراهة كبراهة بامول الدين فانها وان كان وجوبها عينيا في العلم  
 الايمان لكن تخصيلا ليس لاجل الاجتهاد والاختلاف فيه الشارح حمدا لله حمدا لله بامول القائل بالعينية لا سليم السمع  
 على تقديره التعميم فانه لما كان علم الاصول واجبا عينيا عند قايين مستلزم ان تخصيلا لاجل الواجب الكفاية فينتج  
 غاية الدين ولم يلاحظ الكلام ما قبله لان ذلك لا يستلزم على تقدير الواجب الكفاية الجمع عليه كما عرفت من امر علم  
 تهم العينية حتى يتوجه في ذلك اتوهم في صغرى الدليل وايضا على تقديره العينية لا يتم الاستدلال راسا فمستلزم  
 الاختلاف فيه وبما يجليته بغيره فيشكل الامر القائل بالعينية تكونه بنفسه مطروحا وشا واختلف الاجماع في حقيقة  
 اليد وانما ساق البرهان حتى لا يروا قائلها بامول من ساق الكلام ثم ان المصنف رده الى بجهة التمهيد اي الى  
 اجواب التكليف ثم اقول لا ينبغي عليك ان تجعل لوجوب اصل الدين اعتبارا ان وجوبه عينيا في العلم الاوسط  
 وجوب كفاية في وجوبه بكونها متوقفة عليها والاجتهاد في هذه الاعتبار هو ما في كبراهة الدليل غير مضر لعدا او العلم  
 الله ورا كذا مستلزم الاجتهاد في العلم وتخصيله حتى ايم من التكاليف والى التكاليف البار وبان المراد بمتوقف التوقف  
 التوقف بمتوقف الاجتهاد على المعارف الخمس بعيد وبان المراد بمتوقف عليه الاجتهاد فقط وهي ما يتوقف عليه  
 كل من كفاية في العلم الاوسط ليس بامول كفاية في العلم الاوسط بل بامول العينية بل بامول حقيقة العلم  
 فينتج ان غير واجب اسما كما انما لا يختلف في الحقيقة فيلغوا الباقي اي على تقدير اعتبار وتخصيله في العلم الاوسط  
 وهو قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاية في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط  
 الكفاية في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط  
 قايين في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط  
 بامول في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط في العلم الاوسط

بما لا يكون اجتهاد



قوله وتخصيله وهو غير طاسر قائل فصل الدليل عندنا ما شتر الامور ليقين ما يمكن التوصل الى الامور  
الى المطلوب علما او ظنا والمراد بالامكان اما العام فاما المعنى عدم التوصل ليس بضروري او الخاص فيكون المعنى  
انه يجوز ان يحصل التوصل وان لا يحصل وكلاهما ليس بضروريين بجميع النظريات مرجع المحذور فغاية ما الى المطلوب  
مختلوت وهو ما يجزبه وانما قيد بصحيح انظر لعدم اتصال الفاسد فغاية الى المطلوب وان اقول بسبب الاعتقاد  
او ظن يمكن نظري العالم بانه بسيط وفي النار بانه مشتمل فذان النظران في انفسهما الامكان الى المطلوب نعم وانما قد  
النظران العالم بسيما وكل بسيط فله مؤثر وظهر ان النار مشتملة وكل مشتمل فله دخان فثبت نقل الدخان الى ان العالم  
مؤثر وان النار لها دخان وبواسطة ذلك الاعتقاد وظهر قيد الامكان في تعريف النظر لادراج الخمول  
اي الدليل الذي يفصل عنه استدلال فانه وان لم يخبر بالبيان لكنه يمكن ان يتوصل به وخرج الدليل العام صحيح لما ذكره  
والصورة عن الذي ذكره انه حصل لمطلوب فلا يبي انما لا يصدق عليه التعريف لاقتناع بتحصيل لما حصل في خاص قلته  
التي تبرز في نظر فانه وان حصل لمطلوب كان من شأنه ان يدل اليه فلا كلام في مدق تعريف عليه وقيد المختص  
في الاخراج الحد من الحد فانه وان كان يدل الى المطلوب لكنه ليس بخبري فان الحيوان الناطق يدل الى الله ولا  
ومؤثر بخبر والدليل عندنا غيرنا معنى به المنيا من قولان فصاعدا يكون عنده آخر التفسير المحذور واما ان  
الى السببية الشكسية المستفادة من قوله لان تبادل الكرب اوال بهما واما ان السببية الشكسية المستفادة من قوله  
الاخر كما في الحاشية وقية ما فيه والمراد بان قضيتان قد خلت في احد بقوله يكون من ان لا مارة لا احتمال في  
ح القياس البرهاني والظن الشكسي والسفسطى والاستقراء التمثيل والامارة منها او بقا بدل قوله يكون من فيستلزم  
لذا انه فخرجت الامارة من الحدان الاستلزام الذي فيما لا يخلف عنه الدليل وهو مختص بالقياس البرهاني و  
الامارة من نظائرات ولا علاقة بين مقدماتها وشاكلة المعنوية فاما الظن وبقا بسببه في مثل حصل فظن نزول الخش  
عند ملاحظة الغيم وظهور غلاف الظن مع بقاء الغيم والبرهان لا يقتضي لا يفرق بينهما اي الدليل  
والامارة في عدم الاستلزام ويقول ليس شيء يستلزم شيئا سوا وكان الامارة او وليا بل قد خرجت الامارة  
الالوتية باحداث علم النتيجة عقيب المقدمات من غير تاخير في علمها وهو مفسطة محفظة لا بينهما فمؤثر وعقل  
النظر قائل محقول للسبب محقول اما على ان تعريف المشهور في نظر فله فثبت بوجوه والاشكال عجيب منها ثم المراد  
المحلول ان الوجه الذي يطلبه المطلق يستلزم طلبه اشارة محقول على علم اما الرأية التي او لدنول دلائل النظرية في مختلف  
جبل اعلم بشي يمكن الخروج الخبريات بما حصلت في الآلات وذن عقل لعدم تعلق الكسب بالكتاب بهما كما قرره في



والغاية لقبول كسب مجهول لخروج تامل العقول لا بقايتها كسب نوع البادى المرتبة دونه عقيب شوق وحبها و...  
 كما فى المحرر فان ذلك مستتبى فطر اصطلاحا والاصح صورة حاصلة عند المدرك اى موجودة عند المحرر من المادة اذ لا  
 الا ذلك الآفة فهو موجودى لا يحصل وقت الانكشاف شئ لم يكن فيها كما يشهد به الرجوع الى الوجدان لا عدنى الى  
 وقت الانكشاف يزول غشاوى كما هو مسلوك ارباب الازالة وقد ثبت فى محله ثم ان محقق النفس قد صرح بمجهول هذا  
 التعريف لجميع الناس العلم من حصول المحسوسى وعلم الوجه طلقا سواء كان بذاته او غيره والعلم بالكنه وغيره و...  
 المكتبة وشموله المحسوسى اخذت لمختلف الفظة من شئ الواقعة فى التعريف المشهور بعد صورة حاصلة لان المتباين  
 الشئ الصورة المحكية التفرقة عنه وهو موجب للتفاير بين الصورة والشئ بناء على تغاير الحكاية المحكى عنه ولو لم يتباين  
 وعلم المحسوسى قالا تغاير فيه من العلم والمعلوم بل هما متحدان ذاتا واعتبارا والقول بتغايرهما كالتغاير المعالج والمعالج استلزام  
 بالتغاير بعد تحقيق بالتغاير قبله تحقيق المقام يقتضى بسطانى الكلام من شاذ فليخرج الى بعض تعليقاتنا على الرسالة  
 المنطقية للاستاذ فذلك العلم حصولها اى الصورة عند ذلك اى المدرك ثم ان هذا التعريف ينطاز به  
 مرضى عند ارباب الحقن اى كونه واقعية بالتسلخ بوجوده منها ان حصول معنى مصدرى اعتبارى واخرى العلمى من  
 والاكتساب ليس متعلقا به ومنها ان الذسب لمصنوع تحقيق يكون العلم من مقوله ككيف واستفاد من التعريف  
 من مقولة الاضافة لان الحصول نسبة بين العالم والمعلوم وسى ليست الاسماء ومنها انما يصلح المقسمية للتصور  
 تكون الحصول من المعانى المصدرة وافراد حقيقة كما ثبت فى محله فلو كان مقسما لجا يكونان جنتين للعلم  
 فتمى ان نوعا مع تغايرهما ذاتا ونوعا عند ارباب التحقيق فاراد وحصول الصورة الصورة الحاصلة  
 سامية وانما اختار لفظه على فى كفاى المشهور لانه لما كان على نسخة فى يخرج العلم بالخبريات المادية عند من يقول  
 بارتمام صورها فى القوى والالات ابدلها بمضمة عند كونه اعم من ان يكون الحصول فى المدرك نفسه فى قوا  
 هذا اذ اراد بالمدرك العقل والاورايد من المدرك حناه اعم الشامل للقوى والالات ايضا فلا وجب اعتبار  
 واستقاط فى فضايل ثم اعلم ان ما مر من تعريف العلم كان على لاقى حكما وكان بعلم النفس والشك والوسم وحيل المحرك  
 مصطلح اهل اللغة والعرف والشرع لا اطلاق العلم على الجازم الثابت المطابق للواقع عرفة لما تشبهنا على فضايل  
 الاصطلاحين وقالوا العلم صفة توجب لمحكها الذى قامت هى فيه وهو بنفسه تميز اى يحيل تلك  
 اتقته محكما بحيث تميز ذلك المحل معلوم عن غيره لان المحل نفسه يتنازع عن غيره كما القدرة والتميزة فانما العلم  
 المحل الذى هو بنفسه تميزا ومحكما عن عاجز والحيان لكن لا توجب لمحكها تميزا ميمر معلوم عن غيره وهو ظاهر



خربت انصاف التي هي باعلا ولا لا يحصل النقيض اي لا يمكن شغل التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 صفة لا تتعلق بصفة التميز بل بصفة التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 بمعنى عدم كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 الانصاف على انصاف التي هي باعلا ولا لا يحصل النقيض اي لا يمكن شغل التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 القصد في الانصاف التي هي باعلا ولا لا يحصل النقيض اي لا يمكن شغل التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 او انصاف كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 تتعلق الانصاف التي هي باعلا ولا لا يحصل النقيض اي لا يمكن شغل التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 فيها كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 بالتشكيك في كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 الانصاف التي هي باعلا ولا لا يحصل النقيض اي لا يمكن شغل التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 لانه بصورة الحاصلة وهي التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 التعريف بانه لا يخفى في حقيقة ان كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 ومن ظاهر الاخبار في كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 من حيث انها غير باعلا ولا لا يحصل النقيض اي لا يمكن شغل التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 من حيث الذات وغير من حيث ان الاربعة التي جعل قولهم المشهور التصورات والتعريفات والتعريفات  
 احتمال التصور النقيض ما ليست الضرورية واما التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 لا يمكن ان يطابق في صورته الحاصلة واجيب عنه بان بناء على ما في الاوقات لا ينافي في حقيقة كمال  
 ان قولهم يتعلق التميز في التصور المنة التصورة وعدم كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 التميز في التصديق الطرفان وعدم احتمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 الكلام على نسخ واحد على قياس التصور في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 النقيض التميز الذي هو عبارة عن صورته الحاصلة وعدم كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال  
 التصديق والتفكير ايضا بناء على ان كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال  
 الاشياء حادثة في كمال التميز في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال

في كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال التميز في حقيقة كمال



منه  
مستند  
حاشية

او اللا وتوقع حتى يمتشي مدونه في التصور ويشمل التعريف جميع انحاء التصديق والتمسك بل على تقدير جعل متعلق التعريف  
الطرفين القياسين كما على نسق التصور بان يتم الطرفان اللذان هما متعلق التميز الذي هو الالابات بالنسبة الى كمال عدم العلم  
للتميز حذو ما يقف في تصور المتعلق التميز الذي هو الماهية المستتورة لا يحل عدم المطابقة لتمييزه الذي هو الصورة الحاصلة  
فتأمل فدخل الاحساس اى الاوراك بالحواس الظاهرة في تعريف العلم المذكور لان البصيرة توجب لمحمد ان يمتشي  
البصيرة تميزه لا يحل النقص ان تعلم ان جعل الحسوسات من العلم لا يمتشي الا بتميزه عن الاشعورية والا يلزم ان لا يكون  
بين ما هم فرق كونه من اولى العلم به المعنى ومن خص العلم على اورك غير الحواس زاد قوله بين المعاني بعد التعريف  
ذلك انهم زادوا لفظ الكلية بعد المعاني وفيه عدم طردو التعريف لظاهرة العلم بالجزئيات او العلم بصفاتها تجلي وتكليفها  
اى بتلك الحقيقة امر مضمون لمن قامت العقدة به اى بذلك الشخص المروا بالاكشاف على ما صرح به الاكشاف  
بناء على انصرف المطلق الى الفرد الكمال فيخرج عن الحد فانه يختص به ليس فيه اكشاف تامه لكن الجهل المركب وحقا والمقلد  
الذي لا يفتي لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس اكشافا تاما والنشر ما تجلي بالعقدة لكن فيه ان تصور الشيء بالوجه لا يملك  
في العلم لعدم كونه اكشافا تاما بل الاكشاف التام انما يكون في تصور شيء بالكلية الا ان يقر ان تصور الشيء بالوجه تصور  
ذلك الشيء حقيقة كما قيل فخرج الاحساس من تعريف لانه ليس من الامور المعنوية ومعلوميته اى العلم تعالى  
من تعريف الذي علمه ذلك تعريف به اى بالعلم وعلمه كل احد من الانسان بوجوده اى بوجود نفسه لا يوجد  
دورا ولا بداهة انه شرع برب اى لا يجب معلومية العلم ما علم به دورا ولا يجب علم كل واحد من افراد الانسان  
ببداية العلم توضيحه انه قد وقع التشاكر بينهم في بابية العلم ونظرية قبل بهي وقل نظري واما النظرية فمفهوم  
الى ان يمكن التقييد بحدوده والحدود والارادة المذكورة في المتن وشروطه منهم انه غير ممكن التقييد وطريق معرفته  
اشكال واجبة عليه بانه لو كان له حد لكان معرفته موقوفة على معرفة خصه ومعرفة احد الضمان كجمل الا بالعلم لا يمتشي العلم  
لا يحصل الا به فيلزم انه دورا الى هذه النجاة اشار المصنف بقوله ومعلوميته مما علم به لا واجب دورا واما البديهيات  
على بابية العلم ان كل واحد من افراد الانسان من البلية والتبصير ان له علم بوجوده كما ان زيدا اشياء عالم بوجوده  
علمه بوجوده علم مقيد بهي وبداية المقيد يستلزم بابية المطلق ككونه جزءا المقيد ومعرفة الجزء اولى وادق  
الكل فوجب ان يكون مطلق العلم ايضا بهي والى هذا اشار المصنف بقوله وعلم كل احد بوجوده لا يوجب بابية  
واستدل على كذا التعمين بقوله اذ حصول الشيء بتقدير تصور كذا اى تصور ذلك الشيء بناء على الفرق بين حصول  
الشيء في نفسه بعقل وبين تصور فان الاول حصول الذي يترتب عليه الاخبار كالشجاعة الحاصلة لزيد مثلاً النفس الامارة



ترتب عليه آثار الشجاعة من الاستقامة في الحروب والالهيال في مشاطة العالمية والاكتشاف والانتشافي ابي تصور  
 قوه الحصول الذي لا يرتب عليه الآثار كقوة رية الجبان في نفس الامر الشجاعة وقوه ما فيه لما شك في اية لا يرتب  
 على زيد بقتوره الشجاعة آثار الشجاعة عليه هذا ليس مناء العالمية والاكتشاف فما حصل الجواب عن النجبة التي توجب  
 اقتداء العلم لاحصائه موقوف على هذه ولقد اريد موقوف على حصول العلم لا تصوره فاقول الجواب ان هذا دور وحاصل الجواب ان  
 الاستدلال الذي يوجب بداهة العلم ان علم كل واحد من افراد الانسان بوجه وبوجهي بمعنى ان حصول كل واحد وجوده  
 لا تصوره والمقصود بتعريف العلم تصوره لاحصائه في ذاته ايقا بالحصول التام وتصوره فضل عن بداهته المطلق فتصور  
 ان كثير ما يحصل لنا علوم جزئية لمعلوبات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم ونحتاج في تصورها الى العلم استأنف  
 فاقول نحن نقول بداهة تصور المقيد لا حصوله فلا محالة يتلزم بداهة تصور المطلق فثبت مدعانا قلت فنع انما الجواب  
 المشهور ان عليه من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص بدركا بكونه بداهة المقيد يتلزم بداهة المطلق لو كان كذلك  
 عليه ان المقصود بداهة حقيقة العلم بالكونه ولو اكمل ما قلتم من تصور العلم بوجهه الى ما قلتم في انفسه في انفسه المقيد البديهي  
 وبوجهي تفادى امتناع التقيض لسادة اوحس لا ينفية الامكان نظر الى قدرة الله سبحانه في كل  
 مقدر تقريره ان الظاهر من الحد الثالث العلم انه لا يخل من خلق الله من التقيض مطلقا وعلى هذا فيعكس تعريف خروج العلم  
 الى الحسن والعادة عند منع دخولها فيه كما اننا الجبل علمنا بالعادة واثبت ان جبل المرئي حجر ممكن ان يخرق الله سبحانه  
 العادة ويجعله دسيا او محيطا تحتنا فعلنا هذا بحيل التقيض من انهم قلتم ان العلم بان يخرق التقيض وتقرير الجواب ان المراد بالعلم  
 عادة او حسا وان امكن بالنظر في تدبره الله تعالى التقيض بان يصير ذلك الجبل المرئي دسيا او غير ذلك من مقصودنا والامر  
 لنا علم شيء من الاشياء فقال هذا معنى قوله مثل التقيض الخ وقد قلنا ان الغان العادية في النهاية منافاة مطلق التقيض  
 الخ جزم بالنسبة على انه مفعول منافاة بمعنى مطلق تجوز التقيض وان كان بحسب خرق العادة او غير ما بنا في الجزم وفيه ما فيه  
 لان هذا المطلق مطلق لعدم حصول الجزم في شيء من كلياته والحيثيات وغيرها من العلوم المتصورة ولا يقول به احد من العقلاء  
 لا دعائهم الجزم في كثير من الاشياء فالمراد بالجزم الجزم العادي وحسب وهو لا ينافي تجوز التقيض عقلا لانه يمكن انما يصح  
 تقيضه وهو غير مخرجه من العادي الذي عليه بناه بل العقل اربل كلهم لما استقصى القول في حدود العلم وان يتعلق به فان  
 ان يشير في تفسيره فقال العلم اذ كانا للتسمية اي تعادلية جزئية جزئية كزيد عالم او ليس كذلك  
 بتمامه فصدق في قدره على التصور مع تقدمه عليه بل هو بوجهه مفهومة وعذرية مفهوم تصور فاعلم وانما منافاة  
 الحكماء بطلان بطلان نفس الاذعان الذي هو الحكم لا المجموع المركب منه من التصورات الثلاث كما فاه في الفخر الرازي



في جعل متعلق الاذعان الذي هو الحكم النسبة الجزئية الثبوتية او السلبية اياها الى ذهابه الى سبب القدر التام  
 بتخليت اجزاءه وتوحيدها لما قال به الآخرون بترتيب اجزائه اقصيته حيث جعلوا متعلق الاذعان في  
 اوله وتوحيدها وانما عدل عن التعريف بالشهود المتشابهين وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لوجوده من  
 العبارة المشهورة للتصديق توحيدها لما قيل فانه ايضا ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم ضروري  
 ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع لولا وقوعه وكذا في الشك ومنها الاشارة الى ما هو محقق من كون التصديق  
 نوعا من الحكم متخاير المتخالفين في ذاتية كما هو مختار الاقدمين لا باعتبار المتعلق كما هو اي الاخر ومنهما ان التصديق  
 يتعلق بما يتعلق به التصديق وكل شئ من نفسه بغيره فلا خبر فيه ولا قصصه بغيره اي ان لم يكن او ما كان نسبة  
 ادراك امر واحد كزيادة او امتناعه بغير نسبة كزيادة غير تاممة كعدم زيدا او ثمانية ان شاء الله تعالى  
 او خبرية تاممة غير او ثمانية نحو زيد قائم على سبيل التحليل او الشك والوهم وكل فرد من كل واحد من التصديق  
 غير بدلي حتى بمعنى السبب البديهي ايسر كل واحد منها بدلي كسبتي اي لوجوده كسبي في كليهما اما في التصديق  
 حقيقة الملك الوحداني والتصديق فالتصديق بان العالم حادث ولا كسبي ايسر كل واحد منها نظري  
 الوجه للبدلي اي لوجوده البديهي فيها اما التصديق فالتصديق بالبرودة والتصديق بالشمس  
 والنار محترقة ولتوهم طلب المجهول المطلق بالبحر عطف على البديهي فمذمومة اخرى على بطلان نظرية الكل  
 لو كان الكل من كل واحد من التصديق والتصديق نظري لكل الوجه لا يمنع الطلب الا لزم طلب المجهول المطلق لكون كل  
 مجهول لكل الوجه وليس بدلي التصديق وما ذكره الحاشي حيث عرفه التصديق بالبرودة باللاتيقدمة تصديق  
 عليه لانها في التركيب في متعلقه فكل ما لم يطل ان السبب لا يتوقف فتصوره على تصور آخر فيكون بدلياً وان التركيب  
 فتصوره على تصور آخر فيكون نظرياً فمقدرة اصف وزلفا محبة لقوله وتعليقه اي الحاشي على ما ذكره عليل  
 مقتضاه ضرورة كل سبب ونظرية كل مركب كما عرفت ليس كسبياً وان يكون سبباً نظرياً يحصل بالترتيب  
 حتى يلزم تركيبة والى هذا اشار بقوله ويجوز طلب البسيط بالوسع لا يخفى ان التعليل يقتضي ان يقول بوجوبه  
 التركيب بحيث لا يكون بدلياً مستغنيا عن التركيب لطلبه كون تصوره موقفاً على جزائه لا يوجب نظرية واليه اشار بقوله  
 التركيب من الطلب لما عرفت فتذكر والدكر البقعة المراد به الحكم الذي في نفسه من الانبات او النفي  
 قلت زيدا قائم وقد ذكرت حكماً بدلياً غير مأمور في ذلك من الانبات والنفي وذلك الامر غير بالبدلي الحكمي والذكر  
 ذلك الامر انما هو فنيضه السلب استكان انما قال انبات ثم جعله من القسم لا قسام المذكورة الذكر انفسه



الاعتقاد والحكم كما في الحصول لتناول الشك والزم ما لا يتقاربه في الحكم ان امتنع نقيضه الى ان يقض  
 الذكر مطلقا في نفس الامر وعند الذكر فكلما مررتي الترتيب الثالث علمت قولنا الرواسد نصف الاثنين  
 شريك اباري ممتنع او امتنع النقيض عند الذكر في نفس الامر فاعتقاد صحيح ان طابن الرابع  
 ان عيسى بنى الله وحده وقاسدا لم يطابق الرابع كقول النصارى عيسى ابن الله فتناول احد اهل المذبح  
 او لا يمتنع النقيض بل يجوز الرابع من الطرفين الرابع منه خلق لا المركب بين الرابع والمرحى كذا في  
 بعض عبارهم والموجود منه وهو كعدم انهم اجماعا الذي في شجرة الزراب والمتساوي طرفاه شك في  
 المثل من جديد ولم نعلم بل هو بغير انهم وتفسير الشك بسبب الاعتقادين كما وقع من بعض يجب اطلاق الشك على  
 الغافل عن الطرفين مع انه لا يجزى شاكا فصل ممتنع الصدق على كثره جزئي بين حاصل فيحصل  
 ان امتنع صدقه على كثير من امتناعا ذاتيا فجزئي كزيد فاما يمتنع الصدق والكليات الفرعية كالشيء والا يمكن فاما فان  
 امتنع صدقه على اكثر من كونه ليس بالذات بل بالعرض لانها بنفس انهما ممتنان لا بعد فان على شيء واحد الصدق  
 على شيء عرض لهما عدم الصدق على الكثرة ايضا جازما لا اى الصدق على كثيرين كلى كلى الانسان والمراد بالصدق على  
 كثيرين الصدق على وجه الاجتماع وان البلية فيقتضى طرد البلية الخالية من بليته امتية واشيى اصل الضيق البلية  
 لا شريك عند النهر كذا يحصل الطفل في مبداء الولادة فانه نقصان قوا لا يقدر على الحركة الصورة من الماد بغيرها  
 فيترجم في خبايا الصورة لا يتميز بها اياه واقعة من الغير لان جميع تلك الصورة والحركات مادية على كثيرين كمن ذلك الصدق  
 ليس على وجه الاجتماع بل بالبلية ولا باب الفتن في هذا البحث بحث طويل تركناه فانه الاطاب فان فاروق  
 كلى كليا آخر من الجانبيين كما يشعر به فاروق من المفاعلة بمصادقة اى لا يصدق احد على الآخر وبالعكس  
 وانما قال بلامصادقة لان المبادى من قوله فاروقا آخر هو المفارقة بين الجانبيين اعم من التمكن كلية او جزئية والمتباينان  
 فيها المفارقة الكلية فلهذا اذ اقول بلامصادقة على البلية الكلية فمقبول ان اى الكليات لا انسان ولا كجودا  
 سالبين حقيقة فيهما لا في من الانسان كجودا في من الانسان وبالعكس اى صادق كلى كليا آخر بلامفارقة اى لا يكون  
 صدق احد منهما بدون الآخر وبالعكس في الكليات متساويان كالا انسان والناطق ومرجعا الى وجهين كليتين كقولنا  
 كل انسان ناطق وكل ناطق انسان كنعنيهما كذا في الامرين عنيهما والا يلزم صدق  
 احد النقيضين بغير الآخر فيصدق احد ما عمن الآخر لا تمناع ارتفاع نقيضين فيبطل اصل التساوي بين  
 العينيين ومعها اى مع الصادقة الكلية من جانب واحد اعم واخص مطلقا كالا انسان لا يجوز

في  
 السالكين



يصدق على كل الصدق على الانسان وهو لا يصدق على كل ما يصدق عليه الحيوان وهو جبال مرجية  
كافية وسالبة جزئية لقولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان ليس بالانسان بعكس تقيضيها اي نقيضا للاعم  
الاخص عكس بينهما والمراد بالعكس ان الاعم يصير النقيض خاص والاخص يصير اعم كما الانسان الحيوان تقيضا لهما  
والاحيوان فالله الانسان اعم من الاحيوان وهو ظاهر ومنهها اي من الجانبين عطف على قوله من واحد من وجه  
الجزئية من الجانبين اعم فخص ثم ان المخرج لقوله هما وان لم يذكر في العبارة صراحة الا انه يفهم معنا جزئية قوله من  
واحد من وجه كالحوان والابيض ومرجها الى موجبة جزئية وسالبة تبيين جزئيتين لقولنا بعض الحيوان بعض  
بعض الحيوان ليس بالبيض وبعض الابيض ليس بحيوان ثم انه لا بد من حمل المصادقة في الاعم والاعم مطلقا  
الكافية وفي العموم من وجه على الجزئية حتى يستقيم معنى العبارة وما قال شارح الحرفوشي رحمه من ان المصادقة  
اذا اطلقت ففهم منها المصادقة في الجملة فتفسيرها بالكافية في العموم والخصوص لطلق مع قيد من جانب كما  
يجب غاية العجوبة فقولنا ان قاعدة النضران لطلق الى الفرد الكامل تقيضي ان يراو بالمصادقة اذا اطلقت  
المصادقة الكافية فهي الفرد الكامل لها كما ينبغي وثانيا ان المصادقة في الجملة اعم من اشكون كلبية من الجانبين  
جزئية منها على حد التباين الجزئي الشامل للتباين بكل العموم من وجه فقيد من جانب واحد لا يزيد معنا على  
المصادقة في كلبية من جانب واحد بهذا المعنى لطلب من المصادقة الكافية من جانب واحد فلا بد من تقييدها بالكافية مع قيد من جانب واحد  
لا يخفى وكيف ما كان كلفي العبارة نوع فصارفة جزئية وتباين تقيضيها اي تقيضي الاعم والاعم جزئية كالاولين  
اي التباينين يعني كما ان من تقيضي التباينين تباين جزئية كذلك بين تقيضي العموم والخصوص من وجه والمراد  
بالتباين الجزئي صدق كل واحد من كليتين بدون الاخر في الجملة سواء صدقا معا ايضا او لم يصدا قاعا هلا  
صدقا معا ايضا فالنسبة بينهما العموم من وجه كحيوان والابيض فانها لصدقان معا على الفرد الابيض وان لم  
يصدا قاعا اسلاما فالنسبة بينهما التباين الكلي كالانسان والجزئية التباين على شئ معدا وبالموتنا عليك تبيين  
ان التباين الجزئي اعم من العموم من جهة التباين الكلي نعم لما كان تقيضا للعموم والخصوص من وجه مختلفين بانه قد يكون  
منها عموم من وجه كالحوان والابيض وقد يكون منها تباين كلي كالحوان والانسان والتباين الجزئي كان خاصا  
فصار تقيضا لهما فان قيل التباين الجزئي التباينين فمصرحهما بين الاربعة تمايزا في احبيبه بان المقصود هو النسبة  
المعتمدة بين الكلتين كجزئيهما والتباين الجزئي انما يعتبر بينهما بالاجمال مجردا عن خصوصيتهما بحيث يكون في بعض  
المواضعهما في ضمن العموم من وجه وفي البعض في ضمن التباين الكلي لا يخفى عليك ان تحقق التباين الجزئي لا يكون

منه  
هو جبال مرجية



الما بين الماهيات من جهة الانسان كل قد ذكره في النسخة عن ذكر اعتبار النسخة في قوله ايضا من النسب لاني في هذا  
 الاربعة فاعلم فصل ذاتي الماهية مما لا يمكن فهمها اي نعم الماهية قبله اي قبل فهم الذات  
 كالتأني في السواد فانه لا يمكن فهمه بدون اللون اسواء في ثم الراد بالوصول في قوله ما لا يمكن المحمول للابرو  
 صدق التعريف على احدية هذا النوع كالتوبة والتهمة فانها لا يمكن محالها في فهم احدية قبل الآخر لكن ليس احدية  
 محمولا على الآخر ولا يقدح في التوبة او ذات الماهية ما ثبت لها اي للماهية بصلاحه  
 ذاتية او غير ما كانتا طلق للانسان وفيه نقص بالامكان او لا يقرب شيئا مركب من الانسان  
 وغيره حتى يقدح له الذاتي مع انه يصدق عليه التعريف لانه يكون بالذات لا بالغير الا انهم ان الامكان  
 محض لا سلب ثابت فخرج بقوله ثبت نعم ينبغي انقص لوجوبه والوجوب عند العالمين بزيادة عليه نعم فانه ليس ثابتا له  
 بعلته ان لا يقدح له الذاتي نعم ان قوله بالعلية اشارت الى ان الذاتيات غير محلبة كما بينه في المسائل في  
 الاثني لم يبين او ذاتي الماهية ما تقدم فيها اي الماهية تعقلا امي يكون تعقل الذات الماهية قبلها تعقل  
 الناطق قبل تعقل الانسان والحرفي بخلافه اي بخلاف الذات في الاوصاف الثلاثة المذكورة والكتابة  
 العارضة للانسان فانها لا يمكن فهمه بدون الانسان فثبت له بالعلية الذاتية وغيره لا يقدح في تعقل الكتابة  
 مفهوما على تعقل الانسان وجزءها اي جزء الماهية المشتركة بين مختلف الحقيقة اشتركا كما بين  
 كما يحكيان قريبا ان كان جوابا عنها وعن كل ما يشاء كد وبعيد كان جوابا عنها وعن بعض ما يشاء ككلام  
 السامع الواقع في جواب كحيوان وشجر لاني جواب الحيوان في الانسان وجزء الماهية الممتدة لها عن غير  
 وليس تمام مشترك فصل كالمناطق الممتدة للانسان عن غيره قريبا ان متيزا عن مشتركات الجنس  
 وبعيدان متيزا عن مشتركات الجنس كالمناطق الممتدة للانسان عن شجر والكلب المركب منهما  
 اي من الجنس نفس نوع انساني كالانسان المركب من الحيوان والناطق وانما هي ضافيا لكون نوعها بارتفاعها  
 الى النوع والكلب المتفق الاحاد في الحقيقة نوع حقيقة كمالانسان متفق احاده كزبد وعمر وغيره  
 في الحقيقة ونسبة بين النوع الانساني والحقيقة من جهة تساويهما على الانسان تفاوتها على النوع الحيواني  
 وقال الشيخ في الشفا بالعموم المطلق منها والجنس الواسع الجسم انما هو المطلق نوع بالمختص الاول  
 اي النوع الانساني لتركيبه من الجنس القصاص عدم اتفاقه في الحقيقة والبيضا اي الكلي البسيط كالوحدة و  
 المنفرد نوع بالانسان اي بالانسان وبنوع حقيقة ثم ان كل منصف هذا مع ما قبله شجران البنية



بين النوعين يوم من وجه لوجود ما في الاخر في الكل بسبب ما في الوسط واداة الاجتماع في الانسان والكل  
الخارج عنها اي عن الماهية كالاعتدال في متفق الاحاد في الحقيقة خاصة كالضاحك الخارج من بيت الانسان  
المتفق الاحاد في الحقيقة والكل الخارج عن الماهية كالاول اي مشترك بين مختلفي الحقيقة ليقال له عرض  
عام كالمأشئ الخارج عن الماهية المشترك بين مختلفي الحقيقة من الانسان والحيوان وكل اي كل واحد من الخاص  
الارض العام ان امتنع فراقه اي انعكاسه عن الماهية فلازم لها اي للماهية من حيث هي كالزوجة  
فانما سمي وجدت كانت متضمنة بالزوجة لا محالة او لازم لوجودها اي الماهية متى وجدت الماهية في  
الخارج اولى الذهن كان فلك اللازم لازما لها كالتحريك للجم في الخارج بقوله الخارج بقوله الخارج كالتحريك للجم في  
الانسان في الذهن بقوله اللازم الذهن والكل اي ان لم يتفق فراقه وانعكاسه عن الماهية بل يمكن فلك فمفارقة  
عرض مفارقة يوم كحركة الفلك او نزول سيرة كصفرة الويل او بطور كاشتق فصل لحد عندنا فرق بين  
ما يتميز الشيء عن غيره اعلم من ان يكون التميز بالذاتيات كالحوان الناطق للانسان او بالعرضيات كالضاحك له  
مطرودا ومنعكسا من الاطرا والنعكاس على الاستنباط من عبارات ارباب الفقه ان الماطراد هو اللازم من المحدود  
المحدود في الثبوت يعني كمالا وجدا المحدود المحدود ولا يرضى له اي قولنا متى للصدق المحدود ولم يصدق المحدود  
اللازم ينبغي ان الانتفاء يعني كمالا اتقى المحدود ولا يرضى له يعني صدق المحدود وصدق المحدود ان بناء واخر الحد  
عنه اي عن اشي بذاتياته اي ذاتيات شئ تحقيق اي حقيقي كالحوان الناطق المنجز للانسان  
بالناطق وحده في تحقيق بناء على ان الذاتيات جمع مضاف تفيده العموم فالعنى الحد ما اجبر عن شئ  
ذاتياته والناطق ليس جميع ذاتيات الانسان الا ان يقع بدخوله في الحد الحقيقي الناقص والمنجز بجميع الذاتيات  
حقيقته تام او يقع بدخوله في الحد الشئ بارادة العنى الا ان يقع اللازم لما خوذ في تعريف ابرسم وهو كمال الخارج  
الاقبل او بدخوله في الحقيقي التام بان يراد بالذاتيات ما يعم الجميع وبعض فتايل او ابناء عن شئ بلا رتبة  
اي لازم اشي فرمعي اي حد يسمى كالضاحك المميز للانسان او ابناء مجردا في الشئ اجلي واوضح  
منه فلفظي كالغصن المنجز للاسد قد اختلف في ان التعريف اللفظي بل هو من المطالب لتصورية للتصديق  
والتمثيل الاول لوقوعه في جواب ما هو هو كقولنا لا ان الخطاب او اسئل اغتفر في باب بلاسد فليس هناك  
كافي بعد من المطالب لتصورية والحد عند غيرنا اي انطيين ما يميزه اي شئ بفصله مع غيره  
الحدود كذا ان لا يكون يميز القريب بالناطق لفصل القريب او يميز اشي بخاصته معه اي







الكتاب تصديق اليها بالبرهان بان عقل التصديق موقوف على البرهان واقاد البرهان عليه فيوقف على  
توقفه قبل البرهان فلو حصل عقل التصديق بالبرهان لزوم الدور او تحصيل الحاصل وتقرير الدف ان التصديق بالبرهان  
في التصديق بيان حال النسبة من الاثبات والتقدير هو خارج للنسبة فقال النسبة موقوف على البرهان البرهان موقوف على  
علم النسبة عليها نفسها فتعاير الجتهان فلا دور ولا تحصيل الحاصل وبما يتبين من تقرير الدف ان كل الوجودين من  
لزوم الدور وتحصيل الحاصل واروان على التصديق متخالفين وهو الاول كما وقع عن الشارح الخروشي وليس له وجه  
طاهر فاعلم فصل القضية قول مركب يصدق او يكذب بالنظر الى النفس مفهومة مع قطع النظر عن الاسماء الخارجية  
فلا بد وانما موقوف على التصديق او يكذب مع انه ثنائية فان نفس مفهومة صالحة لذلك وان كان الاسماء الخارجية آية صحتها  
الصدق والكذب او فرض على التعريف بان يصدق مطالبه لا يوافق فان القضية المرفوعة موقوف على معرفة الصدق  
موقوف على معرفة الخفية ورواجيب عنه بان معرفة الصدق بدعي غير محتاج الى التعريف حتى يدور وما يدكر في تعريفه فانما  
بذوقه واحضار في المدركة بعد تعديده عنها وبيان تعريفه صدق لفظي فلا توقف هنا وبيان الخبر المعرف بالصدق محتسب في  
المعارف بقصور الخبر المعرف بالكسرة فانها في الجتهان فاعلم في خبره ان القضية متعينة ان يتوقف بالصدق والكذب فانها  
في الجهل السمي بالمعجزة الالهية وهو قول الفاعل كلامي بالكلية في غير انفسه في العقد فان صدقته يستلزم كذبها وبكسر  
احدهم كونه خبرا وان كان مشاهدا في الصورة وانما الكسرة مستوحاة للمعارفة من اذنين المحكي عنه ولان الخبر موقوف على  
وقوله قبل الحكم في العقد يتجمل تحقيق بعده فلا يكون كلاما معصيا حتى يكون خبرا او انشاؤا او مضمرا فيها هو الكلام وقيل  
على ما حقق الحق الدواني واجيب بان في القول المذكور في قوله كلامي بالكلية في غير انفسه فان كان احد علماء الجاهل  
كل ولا يملك في كون احدنا صادقا والآخر كاذبا وهو ما لا يحل ان يلزم باليقين بهذا المخفرا او القضية كلاما  
لنفسه خارج اى يكون للنسبة بين الخارجين ظن اى وجود خارجي في نفس الامر والواقع في احد الاثبات  
الثلاثة هو البعز منه بالكلية عنه سواء طابقت تلك النسبة لك الخارج بان يكونا بوجهين او بوجهين او لم يطابقا  
النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والتي في نفس الامر والخارج سلبية كقوله انما زيد قائم فان النسبة القياسية  
زيد وجودا وخارجيا في نفس الامر والواقع يحصل القياس لزيد وانما قيدنا باحد الاثبات الثلاثة لانه يتوقف بالافتقار  
الاستدلال بالية فان الاستدلالية تستلزم فاطية كاذبة في الحال لاسلبية طر اسادقة لك لعدم وجود الخارج المحكي عنه  
في الحال حتى تطابق النسبة الخارجية اياها او لم تطابق فلهذا لا يستقيم وان لم يكن ل  
في الحال لكنه في الاستقبال يكون فان حكمه فيها اى في القضية باثبات امر كآخر او نفيه عند محلي

فانما يتبين من  
تقرير الدف ان كل الوجودين من



اي القضية ملزمة موجبة المكان الاول سالبه ان كان الثاني واما ثلث حملته لاشياء لها على الحمل تسمية سالبه وبما  
بحسب الاصطلاح لا يجب مفهوم اللغة حتى يرد في السالبة سلب كل كلف يمكن تلبية ونس عليها غير باسم السوالب  
التصايد المنفصلة فتدبر والا اى وان لم يحكم فيها باثبات امر لاخر او نفي عن امر يحكم فيها بالانقضاء او الانفصال  
فشرطية وموضوع القضية الحملية اما متخصص اى خاص معين فتخصيصية وموضوعية تنقص من خصوصيتها  
كزيادة عالم او يكون موضوعا كناية نفس الحقيقة بان يحكم على حقيقة نفسها دون افرادها الطبيعية كقولنا يحكم على  
جنس الانسان نوع فان حكم النوعية والخصيصة على الحقيقة دون الافراد او مبينين في كناية كناية افرادها كقولنا  
فخصوصا او مستورة كناية او جزئية نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان فو في مختلف بين الاول  
والاواخر في موضوع المجموعة فالاول على ان يحكم فيها على الجميع من حيث الابطال على الافراد انما اصلها في  
الذين وللاواخر على ان يحكم على الافراد اى التفت اليها باثبات الطبيعة واسطة في الاتفاقات وعبارة  
تتمثل الوجهين وبذلك تمام يقينه بسلطان الكلام روم الاختصار لا يفسد بذكره بالتمام وقد بسطنا في بعض  
تعليقاتنا على الرسالة المنطقية الاستاذ فله والا اى وان لم يبين فيها كناية افراد الموضوع كقولنا بعضا  
فهملة نحو الانسان حيوان قالت الابايل يحكم فيها على الطبيعة من حيث هي والاواخر انما على الافراد  
من غير بيان الكلية والجزئية فان صرح في القضية بكيفية النسبة من الدوام والضرورة  
الا مكان فموجهة اى اسمى القضية موجبة وما به بيان كيفية تسمى جهة القضية نحو كل انسان حيوان  
وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر من الدوام والضرورة تسمى مادة القضية فان طابقت جهة  
فصاوتة والافكا ذرية والقضية الخالية عن الجهة تسمى حملة من حيث الجهة ثم الوجهة بسيطة ان حكم فيها  
فقط او بالسلب فقط نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الحيوان يحجب بالضرورة او صرحت ان  
كانت مركبة من الاحجاب والسلب معا نحو كل انسان كالب بالضرورة لا شئ من الانسان  
بالضلع العبرة في التسمية بالموجبة والسالبة بالجزء الاول المكان موجبا للقضية موجبة والا فسالبة واول  
جنس في القضية الشرطية يقع مقدم تقدم في الذكر وتاينهما يقع له مثال التلوه والمقدم فان  
سلك فيها ان القضية بتعليق سببه على تقدير زينة اخر فتتصل هذا على ملاق التخصيص فانهم  
حكم في الشرطية بين المقدم والتالى واما ابل العربية فمقدم الحكم في الشرطية في الجزاء فقط والشرطية في الجزاء  
الحال والطرف كذا في الاشياء المتصلة لزومية ان كان هناك فيها العلاقة والمراد بالعلاقة شئ ليس



يتصعب المقدم التالي اى يطلب المقدم ان يكون التالي معاجلا كما في العلية والتضائف اما العلية فبما يكون المقدم  
 علة للتالي او بالعكس وبما معلولان لعلته واحدة اما التضائف فبما يكون المقدم والتالي كلاهما متضايفا  
 نحو ان كان زيدا باع عمر كان عمر وابنه او اتفاقية لهم يكن ذلك الحكم بعلاقة بل يمكن تحقيق احد الطرفين بدون الآخر نحو  
 ان كان نصاب الفضة موجودا فنصاب الذهب موجود او حكم في الشرطية بتنا فيهما اى بتنا في النسبتين  
 هذا في المنفصلة الموجبة او عدمها اى عدم التنافي بين النسبتين هذا في المنفصلة السالبة فبمنفصلة اما  
 القضية منفصلة وهى حقيقة ان كان تنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق والكذب معا كقولنا هذا  
 اما ان يكون زوجا او فردا او منفصلة مانعة جمع ان كان التنافي او عدمه في الصدق فقط نحو هذا  
 ان يكون حجرا او شجرا او مانعة غلوا ان كان التنافي وعدمه في الكذب فقط نحو زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا  
 يفرق وقد يقال مانعة الجمع ما فيه التنافي وعدمه صدقا سواء كان في الكذب ايضا او لا ومانعة الخلو ما فيه التنا  
 وعدمه كذبا سواء كان في الصدق ايضا ام لا وهذا ان المعنيان اعم من المعنى الاول لهما ومن الحقيقة فصل  
 ان المقصود من العلوم المدونة انها هو التصديقات من حيث انها فائزة الى مرتبة اليقين واما التصورات فتعاقبا  
 يبحث عنها بالعرض كونهما ذرية الى حصول تلك التصديقات فالبحث عن الوصول اليها هو اللاحق والمحصل اليها  
 اما قياس او استقرار او تمثيل والآخر ان تفيد ان نظن لا القطع الا نادرا كما لا استقرار التام وهو ان ينفذ القطع واما  
 الاول فله اقسام واحدة فيها البرهان لانفاذ القطع لانه يتألف من اليقنيات وهو لها الاوليات والثانويات  
 والتجربيات والحدسيات والمتواترات والقطريات واليقينية لا ينتج الا اليقين فهو المطلوب الاعلى واللاحق لمحصل  
 المقصود ذلك اشار اليه وقال البرهان ان خلا عن ذكر كراهيه وهو النتيجة او نقيضه اى نقيض اللاحق  
 ونقيض النتيجة والمراد بالنتيجة التى خلا البرهان عنها هى النتيجة بتهيئها لا بما وتوافقا لنتيجة بما وتوافقا لنتيجة  
 البرهان اقترانيا كان او متشاكيا فاعترانى لافتران حد وهو المطلوب فيه وهى الاصغر والكبر والاواسط والاول  
 مشتملا على اداة الاقتران الجمع وهى الواو والوصله وهو تقسيم الى قسمين حتى ان تألف من كمليات بصفة  
 شرطية ان تألف من كمليات بصفة او منها ومن كمليات ولا اى وان لم يخل البرهان عن ذكر لانه من  
 ونقيضها بل يكون احدهما كورا هيتا فاستثنائى لاشتماله على اداة الاستثناء وهى لكن ومبتدأ المطلوب  
 الذى هو النتيجة في القياس كحلى يقوله موضوع لانه وضع لان كل عليه شئ واصغر كونه اقل افرادا من  
 لانه يخص من المحمول غالبا والاخص اقل افرادا من افراد المحمول فيكون اصغر كونه اكثر اجزاءا من الاعم لا



تسمية بالاكبر لان ذلك باعتبار الاموال المناقشة في الاعتبارات قال في الحاشية ان كبرى المقدمات  
 اكمل عند كل قوم اسم فالمنطقون يسمونها موضوعا ومحمولا وانكثرون فانها دحضت وانقضت بالحق ما عليه حكمها  
 والنهاية مبتدأ وخبر ولا يراد على الحكمين الكتاب انسان لان المراد بالحكموم عليه ما صدق عليه بالحكموم المقوم  
 انهم كلام الخفاة غير شامل الخوقام زيد لذلك غير بعضهم بالسند اليه والسند واليقين من ان المبتدأ ليس عليه  
 عند الخفاة قد يكون مورا عند المنطقيين فنسند بان الحكموم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه هو انهم  
 ان الجملة افضلية انما تجعل مطلوبا او جزا قياسا بتاويلها الى جملة الاثنية فقام زيد لجعل مطلوبا او جزا قياسا  
 ياويل الى زيد قائم فاطلاق مبتدأ على الفاعل والخبر على الفعل حين جعله مطلوبا ليس مبيد فلا حاجة الى  
 تعبير المبتدأ بالسند اليه انما جعل بالسند فاعل وذاته صغرى كاي صاحب الاصغر يعني المقدمة التي فيها  
 الاصغر تسمى صغرى وخبرة اى خبر المطلوب بقوله محمول لانه كمل على الاصغر والاكبر لكونه  
 افرادا غالبا من الاضغى الذي هو موضوع فيكون اكبر وذاته كبرى اى صاحب الكبر يعني المقدمة  
 التي فيها الاكبر تسمى كبرى والمكترى الذي يحدث عند الاثبات يقال له وسطا لونه بين الطرفين  
 ثم ان المطلوب قد يستدل عليه باقائه الدليل عليه ابتداء كما يستدل على حدوث العالم باقائه انه  
 عليه بانه متغير وكل متغير حادث فنتج العالم حادث وقد يستدل على اثبات المطلوب الذي  
 النتيجة بالبطلان لنقيضه اى بنقيض المطلوب ~~بانه لا يمكن ان يكون المطلوب~~ بان لتمام  
 الدليل على ابطال نقيض المطلوب يلزم منه صدق المطلوب الا يلزم ارتفاع بنقيضين مثل هذا الشكوك  
 الخلف اى الباطل معنى بانه منتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب وثبوت نقيضه لا يبنى انه باطل في نفسه  
 تصوير هذا الطلب من كتب الميزان او تحقيق ملزوم حقيقة اى حقيقة المطلوب يبنى قد يستدل على  
 اثبات المطلوب بتحقيق ملزوم المطلوب الذي هو كس المطلوب بلين لكل انسان حيوان وكل حيوان جسم متحرك  
 وهذه النتيجة حتى لان عكسه الذي هو ملزومها متحقق وهو قولنا بعض جسم انسان فيتحقق لازمه هو النتيجة لا يلزم  
 تحقق الملزوم بتحقيق اللازم والاشهاد من اصل الملازمة فثبت المطلوب ثم اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى قد تحقق  
 ملزومه بخلاف الحقيقة كان خضر وحصل المطلوب فالنقيضان قضيتان ايتهما صدقت كذا  
 اختها وبالعكس اى ايتما كذبت صدقت اختها في الحاشية وقولنا بالعكس ليس من تمة التعريف بل من  
 تعريف آخر بان عكس الاول ولا يراد تضادا وان نحو هذا خبر هذا خبر وكل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان



لما عرفت من ان صدق كل ليس وحده متسا لكذب الاخرى بل مع استلزامه لصدق نقيضها انتهى بيان  
 ان المتضادين وبما كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بالسان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى من  
 بينها ليس تناقضاً فلا يكون التعريف بالعاقلة بدون دخول نقيضه بالعكس في التعريف يخرج التناقض وبقاها  
 ان كان صدق كل يستلزم كذب الآخر لكن كذب كل لا يستلزم صدق الآخر فقال المصنف رحمه الله لا ينقض  
 بالتناقض بل على تقدير عدمه بالعكس من جهة التعريف ايضا لان المراد بقولنا انهما صدقت كذبت بينهما ان صدق  
 كل واحد من نقيضتين وحده يستلزم كذب النقيض الاخرى والمتضادان ليس صدق كل واحد منهما وحده  
 مستلزم لكذب الاخرى بل صدق احد المتضادين يستلزم نقيضه الآخر كلاهما يستلزمان كذب لهما  
 الآخر فان قولنا مثلاً كل انسان حيوان لا يستلزم صدقه وحده كذب نقيضه وهو قولنا لا شيء من الحيوان  
 بالسان بل هو مع استلزامه نقيضه الآخر وبما بعض الحيوان بالسان يكون عكس كل انسان حيوان يستلزم  
 كذب لا شيء من الحيوان بالسان فعلى هذا الحاجة الى عدم العكس من جهة التعريف بل هو خارج عنه واثارة  
 تعريف آخر عكس الاول في بيان ما في اعاشية وفي بحث ثم ان الطبيعية لعدم اعتبارها في اعموم بل نقل عن ابن  
 ابي عمير كما استقصاه المحقق كانت لازم الجزئية فذكرها المصنف وامتدى بذكر شرط التناقض للخصيصة والمصرح  
 فقال رحمه الله في الوحدات الثمانية الشايعة على الهيئة القوم وقاطبها الشاعر شعور تناقض  
 شرط وان وحدة موضوع وحمل بمكان وحدة شرط وضافت جزو كل وحدة وقول است وآخره  
 واما المتأخران الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول واما الفارابي الى وحدة واحدة هي وحدة  
 الهيئة فكيف قال العلامة صاحب المحاكمات وانما كانت مودودة الى تلك الوحدة لانه اذا اختلف شيء من  
 الثمانية اختلف نسبتة ضرورة ان نسبة المحمول الى احد الامر من مغايرة لنسبة اخرى ونسبة احد الامر الى شيء  
 مغايرة لنسبة شيء الى امر وعلى هذا في اتحاد الكتل وشرط التناقض في غيرهما اي في غير الخصيصة  
 المحصورة معها اي مع الوحدات الثمانية المخالف كلها اي في الكلية والجزئية لصدق الجزئيات ككذب  
 وان كان الموضوع اعم من بعض الحيوان انسان لبعضه ليس بالانسان كحيوان الانسان ولا شيء من حيوان الانسان  
 المتخالف كقوله اي في الايجاب والسلب لا اجتماع ايجابيين والسالبين في الصدق والكذب معاً  
 في المحصورة غير المغيرة وبما شرط آخر وهو مخالف بحسب جهة لكن لا يبحث لابل هذا الضرب متعلق بالوحدات  
 لا يتوقف على بيان تناقضها ثم ان المخالف كقوله في مطلق التناقض حتى اخذ ببعض



فذكر منها انظر ادى والا لا وجه تنقيصه في غير الشخصية فتأمل فنقيض الموجبة حال كونها  
كلية سالبة جزئية فنقيض قولنا كل انسان لان بعض الانسان ليس بحوان وحال كون الموجبة  
عطف على قولنا كلية سالبة كلية فنقيض بعض الحوان انسان الاشئ من الحوان بانسان وعكس القضية  
تبدل طرفيها اي طرفي القضية يجعل الموضوع محمول والمحمول موضوع والتبديل بطرفين اشعار الى عدم  
اختصاص المحليات بالعكس بل يجري في الشرحيات ايضا لكنه قليل الجدوى مع بقاء الصداق بحيث ان  
الاصل لو كان صادقا كان العكس ايضا صادقا بنا على ان يحس للزم والاصل لزوم وصدق للزم وتبدل  
صدق للآزم وما كذب للآزم فلو استبان كذب الآزم فلهذا لم يعتبر بقاء الكذب لكذب قولنا كل حيوان  
انسان صدق عكسه بعض الانسان حيوان وبقاء الكليف اي الايجاب ليس بحيوان الاصل لو كان حيا  
كان كاسه انك وبالعكس ثم ان العكس كما يطابق على فترة يطابق على القضية الحاصلة بعد التبدل كما قال  
فعلكس الموجبتين اي الموجبة الكلية والجزئية موجبة جزئية قولنا كل انسان او بعض حيوان  
قولنا بعض الحيوان انسان الكلية يجوز عموم المحمول من الموضوع كما في المثال المزبور فلا يصدق في عكس كل حيوان  
انسان لاستحالة صدق الاخص على الاعم وعكس السالبة الكلية مثلها اي سالبة كلية والاصل  
سلب الاشئ عن نفسه بانه ان قولنا الاشئ من الانسان يحجز كليس الى قولنا الاشئ من الحجز بانسان وهو صادق  
والاصل صدق نفية لاستحالة ارتقاء النقيضين هو بعض الحجز انسان فنقيض الاصل ونجعل النقيض كذا  
صغرى الشكل الاول والاصل كبراه الكلية فنقول بعض الحجز الانسان ولاشئ من الانسان يحجز بعض الحجز  
ليس يحجز بابل اشئ عن نفسه بالمحال هنا لزم فنقيض العكس ان صورة القياس من شكل الاصل  
يربي الانتاج والكبرى مفروض الصدق فتبين الصغرى نفية العكس فتكون باللائحة استلزامه للمحال وهو  
متلزم محال ولا عكس لخبرتها اي جزئية سالبة كلية وهي سالبة الجزئية لكون الموضوع اعم من  
المحمول قولنا بعض الحيوان ليس بانسان يحجز غير صادق وهو بعض الانسان او كله ليس بحوان لاستحالة سلب  
الاعم عن الاخص وعكس النقيض بتبدل القضية طرفيها اي طرفي القضية بان يجعل النقيض الموضوع محمولا  
ونقيض المحمول موضوعا مع بقاء كل ما اي بقاء كلف قولنا كل انسان حيوان نقيض العكس فنقيض الى  
قولنا كل الحيوان لانسان ثم ان هذا التعريف لعكس النقيض للبقاء واما المتأخران فترنوه بانه جعل نقيض  
اشئ وكلا عين الاول ثانيا مع بقاء الصدق والمناقضة في كيف كن اصل في معلوم هو الاول على ما قدم



به سيد الخريف في حاشية على قلبي و حكم السوالب في عكس النقيض كالموجبات اي حكم الموجبات في عكس  
 المنقضية يعني كما ان عكس الموجبات الكلية والجزئية في عكس المنقضية الكلية والجزئية في عكس النقيض سالبة  
 جزئية وبالعكس اي حكم الموجبات في عكس النقيض حكم السوالب في عكس المنقضية اي كما ان عكس السالبة  
 في المنقضية كمنها كذلك عكس الموجبة الكلية في عكس النقيض كمنها اي موجبة كلية وكما ان سالبة الجزئية في المنقضية  
 لا تنعكس كمنها جزئية عكس النقيض لا تنعكس البرهان البرهان فصل هيئة وقوع الوسط عند الحد  
 شكل اي الهيئة الحاصلة من وقوع الحد الاوسط عند الاصغر والاكبر بحيث يكون محمولا عليها او موضوعا لها  
 او موضوعا لهما عددا ومحمولا على الاخرى بالانعكاس فتسمى شكلا ومواربة فما اي قياس هو اي الحد الاوسط محمول  
 صغورا اي صغرى اقياس وموضوع كبريا اي هو الشكل الاول كونه على نظم الطبعي ومو عباره من تعال  
 الذين من موضوع الى الحد الاوسط ومنه الى محموله ويلزم منه الانتقال من الموضوع الى المحمول وهذا لا يوجد في  
 غير الاول وكونه بين الانتاج اذا كبرى فيه دالة على ثبوت الحكم لجميع افراد الاوسط ومنها الاصغر فيكون الحكم  
 ثابتا للاصغر ايضا ثبوتنا يثبتنا لا يتخلل الى بين وشرطه اي شرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية وكمية  
 امران احدهما بحسب الكيفية ايحاجبها اي احجاب صغرى جزئية او كلية والالم يندرج الاصغر تحت الاوسط  
 فلا يتعدى بحكم من الاوسط الى الاصغر فلا يفتق وثانيهما بحسب الكلية كلية كبريا لا سالبة او موجبة او  
 على كونها جزئية نحو ان يكون الاوسط الحكم عليه بالاكبر غير الاصغر فلا يتعدى الحكم ايضا من الاوسط الى  
 الاصغر ويبلغ بالشكل المحصولات الاربع وهي كلتيان والجزئيتان هذا مختص بالشكل الاول ثم  
 اعلم ان احتمال ضرب في كل من الاشكال ستة عشر وهي الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع في اكرات  
 الاربع فشرط احجاب صغرى منقط مسامانية ضرب وهي الحاصلة من ضرب الصغريات السالبة اثنتين في اكرات  
 الاربع وشرط كلية الكبرى منقط اربعة ضرب اخرى وهي الحاصلة من ضرب الصغريات الموجبتين مع اكرات  
 الجزئيتين فحقيقت اربعة واليهما اشار المصنف وقال فموجبتا اي موجبتا الشكل الاول وبما ان  
 الموجبة الكلية والجزئية مع موجبة كلية كبراه ولم يقيد بها الماتين في الاشتراط فينتجان موجبتا  
 اي الموجبة الكلية والجزئية والاول نحو كل سكر قمريل للعقل وكل قمريل العقل ناقض الوضوء وكل سكر قمريل  
 الوضوء هذا هو الضرب الاول والثاني نحو بعض التفج جلال كل جلال حرام جزاء حرام هذا هو الضرب الثاني  
 وموجبتاه مع سالبة كلية عطف مل مع موجبة ولو حذف لفظ مع كفى لعني الصغريات الموجبتان



الكلية والخزنية مع الكبرى سالبة الكلية حتى ان سالبتها اي سالبة الكلية بخزنية اما الاول فمحل صلوة  
 حقيقة مشروطة بالطهارة ولا شيء من الشروط بالطهارة بصلوة اموات فلا شيء من اصله بحقيقة صلوة  
 اموات هذا هو الضرب الثاني واما الثاني فهو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من حيض يكلف بالصلوة  
 فبعض البالغ العاقل ليس يكلف بالصلوة هذا هو الضرب الرابع وما هي القياس الذي هو  
 اي الاوسط مجموعهما اي محمول الصغرى والكبرى كليهما فهو الشكل الثاني واما جمل ثانيا وكون المثال  
 والرابع لا فرق بينهما لاول منهما لانه مشترك بالاول في امرين المقدمتين وهو الصغرى والباقيان ليسا  
 كذلك واما صار الصغرى مشترقا لاشارة على موضوع المطالب ولا شيء في شرفية من المحمول في الاول  
 يطلب للموضوع ايجابا بالاسلبا وشرطه اي شرط الشكل الثاني في الاستنتاج امران الاول كجسدية في  
 اختلافهما اي اختلاف الصغرى والكبرى كيقا اي في الايجاب والسلب بان لو كان الصغرى موجبة وكبرى  
 الكبرى سالبة وبالعكس الامر الثاني يجب كجسدية كبرى اي الثاني اذ على تقدير اتفاقهما في كجسدية  
 وكون كبراه جزئية يلزم لاختلاف الموجب للفقر والفصل في كتب الميزان ولا يخرج هذا الشكل الا  
 سالبة جزئية او كلية بدل الاستقراء وبان النتيجة سالبة فليس المقدمتين وكون احدهما سالبة  
 والآخر وبالنسبة لهذا الشكل كالأول اربعة استقاطات الشرط الاول ثمانية ضرب في الحاصل  
 من الصغرى الموجبتين مع الكبرى كذلك الصغرى سالبتين مع الكبرى كذلك استقاطات الشرط  
 اربعة ضرب اخرى الفيا وهي الحاصلات من الصغرى الموجبتين مع الكبرى سالبة جزئية ومن الصغرى سالبتين  
 مع الكبرى موجبة جزئية فبقيت ضرب الربعة والباقي اشارت لثلاثة واما الصغرى الموجبة كليتين  
 سالبة الكلية وبالعكس فتخرج سالبة كلية الاول نحو كل مسكر فيل اعتل ولا شيء من الحلال فيل اعتل فلا شيء  
 من مسكر كلال وهو الضرب الاول والثاني نحو لا شيء من صلوة الاموات مشروطة بالطهارة وكل صلوة حقيقة  
 مشروطة بالطهارة فلا شيء من صلوة الاموات بصلوة حقيقة وهو الضرب الثاني ومختلفا في الكلية و  
 الخزنية هما موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى فتخرج سالبة جزئية  
 الاول نحو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من يكلف بالصلوة بحيض فبعض البالغ العاقل ليس بحيض وهو الضرب  
 الثالث الثاني مجموع اربعة قوائم ليس لشيء وكل طائر له فرج فبعض اربعة قوائم ليس طائرا وهو الضرب الرابع  
 وما هي القياس الذي هو اي الاوسط موضوعهما اي موضوع الصغرى والكبرى كليهما فهو الشكل الثالث



جعل في المرتبة الثالثة لا مشتركة بالاول في الكبرى وهي خمس المتقدمة من لاشماله على المأمول خمس  
من المأمول لما عرفت وشروطه اي شرط انتاج هذا الشكل اعران الضوابط بحسب الكيفية وهو ايجاب  
صعوبة والا يلزم الاختلاف الموجب للعقم والثاني بحسب الكمية كلية احد لهما اي احد  
المتقدمتين من الصغرى والكبرى والا يوجب اعقم ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية موجبة  
او سالبة وهو من خواص هذا الشكل لان الضرب الاول والرابع فيه اخص الضروب الباقية وبذلك  
الاخرية لئلا يكون الا اعظم من الاكبر فيها فلا يصدق عليه الاكبر كليا ولا يغني كقولنا في الضرب الاول  
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وفي الضرب الرابع كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان كبر  
وسمى الاغنيان الجزئية متى لم ينتج بان الصغرى وبما اخص الجزئية لم ينتج الباقى ايضا الجزئية  
لانها اعظم فلما حققت العلامة صاحب المحاكمات والضروب المنتجة لهذا الشكل ستة استقاط اشوا  
الاول ضروباً تامة وهي الحاصلة من ضرب الصغرى مع الكبريات المحذورات لابل  
واستقاط شرط الثاني ضربين وبما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الكبريات الجزئية  
ضروب ستة اولى اليها بقوله فوجبتا اي الصغرى الموجبة الكلية والجزئية مع موجبة كلية  
كبرى وبالعكس اي الموجبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى فينتجان موجبة  
جزئية فحصل الضروب الثلاثة الاول الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى عليها نحو كل سكر فحل  
للعقل وكل سكر حرام فبعض فحل العقل حرام الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة  
الموجبة الكلية نحو بعض الدجاج حلال وكل دجاج له فبعض الجلال له فبعض الثالث الصغرى  
الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الجزئية نحو كل حلال حرام وبعض الجلال دجاج فبعض الحرام دجاج  
ولما الضروب الثلاثة الباقية فما هي اليها بقوله وموجباته مع سالبة كلية او جزئية فينتجان سالبة  
جزئية لما يتبين من عدم انتاج هذا الشكل الا جزئية فحذرت الضروب الثلاثة الباقية ايضا الاول  
الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى سالبة الكلية نحو كل سكر فحل العقل ولا شيء من سكر الجلال فبعض  
العقل ليس حلال الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى سالبة الكلية نحو بعض الدجاج حلال  
ولا شيء من الدجاج به سكر فبعض الجلال ليس به الثالث الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى سالبة الجزئية  
نحو كل حلال حرام وبعض الجلال ليس به فبعض الحرام ليس به فبعض هذا وعلم في قوله وموجباته







الجوانب ليس بغيره ولا في الكلية هي التي من الجوانب بغيره لما عرفت هذا على استنادي بعد ذلك نقول قد عرفت في ذلك من قبل  
 اعلم ان مشروب الاشكال الاربعة التي يبتاعها المزارع فيها ترتيب القوم بل راعينا فيه كلاما لم يفتد به وفتح الباب  
 الكلية بقدرى مع اوليها اى اولى المحصورات الرابع وسما الموجبة الكلية والخبرية سالبة الكلية  
 سالبة الكلية والكبرى موجبة الكلية بخلاف من ليس كذلك وكل من سكره جلال من الحلال بسكره او منج جزئية  
 سالبة اذا كان اصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة جزئية بل ان النتيجة قابلة لا تستلزم منج بخلاف من اعمال  
 بسكره بعض الطائر حلال فبعض المسكر ليس بطائر فحصل ضربان احدهما من الثانية والثاني اثنين باثنين منها  
 كجزئية بالثانية اى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع خلافا فلهما اى خلاف الجزئين خلافا كلية اى  
 كما وكيفا بخلاف الموجبة الجزئية السالبة الكلية وخلاف السالبة الجزئية الموجبة الكلية حاصلة انه كما ان النتيجة في  
 الكلية مع اولى المحصورات سالبة جزئية كذلك النتيجة للموجبة الجزئية اصغرى مع خلافا السالبة الكلية الكبرى  
 للسالبة الجزئية اصغرى مع خلافا الموجبة الكلية الكبرى سالبة جزئية ثم ان مشروب  
 الثانية اى ذكرها المصنف للشكل الرابع وقعت في كثير من رب الميراث والاكثير من الاول والواحد في مشروب  
 العلامة في تهذيبه فاقترعوا على خمسة واما الثلاثة الزائدة فقد قيل انها من شجرات اثير الدين الابرار  
 يعتبر بالمتقدمون لعدم انها جها في القياس الشرطي فصل القياس الاستثنائي هو الذي يتكبر  
 فيه نتيجة بنتها او قضيضها لك اما متصل ان حكم فيه ثبوت لبنة على تقدير اخرى او نفيها عنه فليزوم  
 استثناء مقدمه تالية اى نتيجة استثنائية مقدمه عين التالي دون لعكس لان المقدم ملزوم  
 والتالي لازم وتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم دون العكس نحو كلما زالت الشمس فوقت الظهر موجود لكن  
 الشمس زائلة ينتج وقت الظهر موجود اكثر اى اكثر احتمال باستثنائي فيعين المقدم بان الشرطية لوضعها  
 تعليق الوجود بالوجود فليزوم استثناء لقبضه اى نقيض المقدم دون العكس لما عرفت من ان التالي  
 لازم ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم دون العكس ضرورة احتمال وجود الملزوم بدون اللازم  
 اصل اللازم نحو لو كان المنخور بلا فحولال لكنه ليس جلال ينتج فليس بل والكثر اى اكثر احتمال  
 باستثنائي فيقضيض التالي بكونه لوضعها تعليق العدم بالعدم واما منفصل ان حكم فيه ثبوت في استثنائي او لا  
 ثبوتها ويلزمه اى المنفصل الثاني اما اثباتا او نفيها سا اذا كانت المنفصلة حقيقة فثبت اثبات  
 كل اى من اثبات كل واحد من الجزئين اى خبر كان ينتج نقض الخبر الاخر لا تنافي بين خبرين



أما أن يكون علما أو جهلا ما كان حلالا فمخرج فليس بحرام ولكنه حرام مخرج فليس بحلال ومخرج أيضا لم يقض  
أي من قبض كل واحد من الخمرين عينه أي عين الخمر لا تزال مقلبة بالارتفاع بينهما نحو نهشي المال أو  
حرام لكنه ليس بحلال مخرج فهو حرام ولكنه ليس بحرام مخرج فهو حلال أو يكون المنفعة في المنفعة اشتباها  
في الصدق فقط إذا كانت المنفعة بالجمع فالأول لأن أي مخرج من اثبات كل واحد من الخمرين  
أي جزء كان يقبض الخمر الآخر المتناع الجمع بينهما نحو نهشي المسدوب ومكرهه مكرهه مخرج فليس بمكرهه  
ولكنه مكرهه مخرج فليس بمسدوب ولا يمتنع من قبض كل واحد من الخمرين عين الخمر الآخر لا تقام بها سدا ولكن  
أن يقع في المثال الخمر بغير نهشي المسدوب ولا مكرهه بل وجب أو يكون المنفعة بين المنفعة لغيره أي في  
الكذب فقط وإذا كانت المنفعة بالجمع فالأخير لأن أي مخرج من قبض كل واحد من خمرهما مخرج  
أو خمر المتناع بالارتفاع بين الخمرين بخمرة بحيث لا يمتنع أيام أو نائمة عليها كمن لم يستجلبه أيام مخرج  
فزيادة عليها كمن لم يستجلبه أيام مخرج ثلاث أيام ولا يمتنع من اثبات كل من الخمرين يقبض الخمر الآخر  
لأنه كان خمرهما كما تقول في المثال المضروب مدة البين ثلاث أيام وزيادة عليها ويرد القياس الإقرار  
إلى القياس الاستثنائي جعل الوسط في الاقتران المذكور ما بان تقول في هذا مسكر وكل مسكر حرام فكذلك  
كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فيكون حراما إذا كان كذلك الاقتران إلى الاستثنائي حصل ما إذا تقرر  
إلى الاستثنائي المنفصل فبان تذكروا في الوسط مع الوسط بان تقول في هذا حلال وكل حلال ليس بحرام  
وكذلك نهشي التحاليل أو حرام لكنه حلال فليس بحرام فقد ذكرت مع الوسط الذي هو دليل منافية وهو الخمر  
وبالعكس أي يرد الاستثنائي إلى الاقتران فإن كان متصلا فاجعل المذموم وسطا والاستثنائي منفردا  
ولقضية المتصلة كبرى تقول في المثال المضروب كلما كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فهو حرام كذا مسكر  
وكل مسكر حرام فمذموم وان كان منفصلا فولا إلى المتصلة ثم عمل ما علمت فيها فقولك نهشي التحاليل  
حرام لكنه حلال استثنائي منفصل فردد إلى المتصلة وهي كما كان نهشي حلالا فليس بحرام فاحمله الآخر أنها  
كذلك نهشي حلال وكل حلال ليس بحرام المطلوب الثاني في المسألة الثانية في القصة لصلها في  
أو نحوها وما عرض الأوامر المحذورة وجميعها في مثل برة وبري أو شق من لبنى بالكسر لا يجمع بواصلها القوة  
كفرقة تجمع على لغات لفظ وضع معنى سواء كان لفظا مفردا أو مركبا وسواء كان الوضع شخصيا أو غير  
المركب أو الوضع الشخصي أو غير الشخصي في اللفظ الخاص المعين معنى فاعلم كوضع لفظ برة بلفظ وبالتواتر هو من غير حرام



في جانب اللفظ وهو تعيين الواضع ان كل لفظ يكون بهذا الوزن فهو يدل على معنى مخصوص مثل ان لغتنا ان  
 لفظ على وزن فاعل فهو لمعنى من قام بالفعل فخرج لفظه وضع لمعنى حروف الجاء الوضوء والغرض من اللفظ  
 لا الغرض المعنى وطريقها اى طريق معرفة اللفظ من انقل امر ان احد ما قوامه وهو خبر جماعه يفيد ثبوت  
 كما يجي ويعرف بالالفاظ التى حصل لنا القطع باتفاق اهل اللغة بوضعها للمعاني ولا مجال للشك فيها  
 النار والنار والحر والبرد والسماء والارض والسواد والبياض نحو ما من الالفاظ الدائرة على سنة القوم و  
 تشاكك لبعض بوقوع الخلاف في بعض الالفاظ مع دوراتها على السنة وقوله من اكثر ما دورنا لفظنا  
 قد وقع الخلاف فيه ابو عربى ام سرمانى ام مشتق ام جاد وما اشتق من ذلك او من لاه وما وقع للذات او  
 بعض المعاني وان كان طال لفظنا شكك فالتشاكك بغيره من الالفاظ فكيف يحصل لنا القطع بانها موصوفة  
 لهذا المعنى دون ذلك من تشابه السوفطانية القادحة في المحسوسات لا يستحق الجواب ان العلم الضرورى لنا  
 حاصل بانها موصوفة من سلف يستعمل في هذه المعاني شئنا ثم ان لم ير ان نقل متقل بمعرفة اللغة ولا  
 فيها العقل مطلقا حتى يرد ان الثابت بالتواتر دخول الاستثناء على الجمع المحلى بالآدم وبالا حاد وان الاستثناء لا  
 بالولاه لنقل في الشبهة من يعطى بدان الامر ان يستمد والعقل ان الجمع المحلى بالآدم يقتيد بهوم بل العقل  
 ايضا دخل في نقل ضرورة ان صدق الخبر لا بد له من عقل والامر الثاني من طريق معرفة اللغة احاد و  
 يفيد النطق ونقول تشاكك ويعرف به الالفاظ اغير المشبهة بالحاجة في معرفة معانيها الى كتب اللغة كدخل في  
 وانجزل لمخطب البابس من المعاني الغربية المروية عن الادباء كخيل الامسى ولا تثبت اى لغة قياسا  
 بان يؤخذ من اللفظ معنى يناسب المقام وعلما انه قد وقع النزاع بين الأصوليين في لفظ لم يثبت معناه بنقل  
 بالمشقة افضل ثبت معناه بالقياس قول لابل بما واما ما ثبت عمومها بالنقل كالرجل فصيح اطلاقه على من ثبت  
 الرجولية وان لم يطلق عليه اهل اللغة او بالاستقرار كرفع الفاعل فيرفع اى فاعل كان واسكان لم يرفع اهل اللغة كما  
 لا نزاع فيها والدور ان منقلب جواب عن احتجاج القائلين بثبوت اللغة بالقياس تقرير احتجاجهم  
 اللفظ او اوارت اى وجو او معنا فيدل على ان المعنى في التسمية بالمعنى كالحجر مثلا يطلق على الحجر  
 بانه شئ وجده اكر في عصير العنب يسمى العنبر متى لم يوجد السكر فيه يسمى خلافا هذا يدل على ان العنبر هو  
 سوا نقل المعنى اعملا وشك في باقى الالفاظ وتقرير الجواب بان وليكم منقلب عليكم لان إطلاق العنبر على السكر  
 ووجهه مع غيره من المحل وهو العصير المعنى مثلا متى وجد المجموع المركب الذى هو له عليه المعنى والسكر يطلق عليه



وتسمى وجداً للسكر بكون المحل لا يسمى به غير الان لسكر جزر علة لثمة اخرى تحقق جزر العلة لا يتلوه تحقق المحل  
 فنياً كما يطل ببيانكم ولو مع الخصم ويران التسمية مع المحل علة متعاضداً وانما مع سكر علة فاما وجودكم فيه  
 جواباً في التصدي بالاجواب الاخر والقول باووية من هذه العارضة كما يظهر من اشارة السند في محالها خارجة  
 اليه فتأمل والوضع اى وضع اللفظ للتفصيلين وكذا التبيين يمنع المناسبة الذاتية بين اللفظ  
 والمعاني والالزام الاختلاف في الذات حاصلة دفع دخل مقدر لقرره ان مباوياً سليمان التميمي يقول  
 التكمية وجماعته من المتخرفة قالوا ان الالفاظ تدل على ما فيها السبب مناسبة ذاتية بينهما الا يكون  
 نسبة الالفاظ الى المعاني كلها متساوية فوضع اللفظ المعنى دون معنى آخر تخصيص بلا مختص وتقرير اللفظ ان  
 بعض الالفاظ موضوع للتفصيلين معاً كالقرص والظفر والبعض للشد من معاً كالجون للسواد والبيضا  
 فلو كان بينهما وبين المعاني مناسبة ذاتية لزم الاختلاف في مقتضى الذات ثم ائلم ان مقتضى الذات على نحو ما كان  
 لازماً ضرورياً للذات كالتزوية للاربعة وهو لا يختلف عن الذات ولا يختلف منها وثانيها ما لا يكون  
 لازماً ضرورياً للذات بل يكون بحيث دخل الذات عليه بوجوه كالبودة للقاء وهو يختلف عن الذات  
 لكن لا يختلف عنها فيما نحن فيه الاكتفاء بالاختلاف اولى ولهم وضع اللفظ للتفصيلين منع المناسبة الذاتية  
 بين الالفاظ والمعاني والالزام الاختلاف لا يختلف في الذات كذا قيل وما بحث فيه الشارح استدل  
 محل بحث فتأمل واردة الى اضع مختص هذا جواب عن قوله لم يكن بين الالفاظ والمعاني  
 مناسبة ذاتية لكان وضع لفظ المعنى دون معنى آخر تخصيص بلا مختص وتقرير الجواب ان المختص فيما  
 نحن فيه ارادة الواضع من اللفظ هذا المختص دون ذلك عند تخصيص بلا مختص وهو اى وضع اللفظ  
 امثاله سبحانه بل دليل قوله وعلم ادم الاسماء كلها ان لا يتنطق بفهم الله سبحانه اوم الاما  
 فيكون هو تعلم واضع الالفاظ وبديل قوله تعالى من آياته خلق السموات والارض واختلاف السموات  
 اذ ليس المراد بالسنة هو التجارة المخصوصة اذ ليس فيها كثير اختلاف وبداية ارض حتى تكون آية من آيات  
 بل المراد بالسنة هو اللغات المختلفة من قبل طلاق السبب عليه السبب اجمع عليه المستعملون مثل هذا الشائع في  
 كلامهم في لسان فلان فصيح وفهم من اسلك لسان فصيحته وغير ذلك فالظاهر من خلق اختلاف اللغات هو ان  
 فيكون هو تعلم واضع اللغات البشر بديل قوله تعالى وما ارسلنا من رسل الا بالسان فيه  
 تدل على تقدم لسان القوم على الارسال فيكون الواضع هو القوم ولا يكون تعليم من الله ذلك لا يتصور



ألا بالارسل تكون الارسل مقديا على لسان تقوم فيلزم الدوراء ومنه هم الضروري من  
بان علمنا ارباها ومنا الباقي منها يعني علمنا الله تعالى الضروري من اللغات واخرها الباقي منها  
والمراد بالقدر الضروري القدر الذي يخرج اليه في معرفت الاصطلاح بان هذا ضروري  
لذلك والا اي وان لم يكن القدر الضروري منه قبل الكل منا بان تعرفه بالاصطلاح دارا والسلسل  
وتقرير بما ان معرفة الاصطلاح موقوفة على معرفة القدر الضروري والمفروض ان اكل انما تعرف  
بالاصطلاح معرفة القدر الضروري اما موقوفة على ذلك الاصطلاح الموقوف فيلزم الدوراء وعلى  
اصطلاح آخر فيلزم ان يتسلسل ولا قطع في شئ منها اي من الاقوال المنقولة في وضع  
اللغات تجاوزا الهام الوضع في اجواب عن الدليل الاول الاشعري وهو قوله نعم وعلم آدم  
الاسماء كلها وتقريره انه يجوز ان يكون علم بمعنى الهم عند قوله نعم حكاية عن داود وعلمناه صنعته برب  
اي احسننا كيفية علمه فمضى قوله نعم وعلم آدم الاسماء الهم آدم طريق وضع الاسماء لعانيها في الوضع  
ليس هو الله نعم بل البشر وهذا الاحتمال وان كان مرجحا الا انه كاف في عدم بقاء اقطع شعور  
اذا جازوا الاحتمال بطل الاستدلال واردة الحقائق يا بحر عطف على الهام الوضع جواب ثان  
للدليل الاشعري تقريره انه يجوز ان يراد بالاسماء في قوله نعم حقائق الاسماء بحذف المضاف فالمعنى  
علم تو حقائق الاسماء وهي المستميات اريد بالاسماء نفس حقائق المستميات بدليل قوله نعم فيما يعني  
عرضه على الملائكة فان ضمير الجمع في عرضهم ضمير في ذوى العقول فلا يرجع الى الاسماء فلا بد براءة  
المستميات منها قائل والتوقيف على سابق يا بحر عطف على ما قبله جواب ثالث للدليل الاشعري تقريره  
انه يجوز فيكون علم بمعنى وقف واطلع فالمعنى ان الله علم واقف واطلع آدم على نعمه من كان بقاء على  
آدم في الواقع ليس هو الله نعم بل من كان سابقا على آدم من انفسه على ما ذكر ان انفسه من كان  
الارض فانظر والفساد وفسادكم الذي اتم بعد ذلك غير نعم الله وملكهم وعبدة خلق آدم والى  
اشارته بقوله الى جال في الارض خليفة فقالت الملائكة انجدل فيها من نبي فيها ويسعك الدنيا  
اشارته الى ما فعله انفسه قائل والا فليس على وضع اللغات جواب عن الدليل الثاني الاشعري  
ومؤوله نعم اختلاف انفسكم وتقريره انه يجوز ان يكون معنى اختلاف انفسكم ان الله نعم العدد على نفس اللغات  
المختلفة فيكون تمام الآية كذا ومن آياته خلق السموات والارض والاقبال على اختلاف انفسكم في الوضع







المجازية للموضوع للزوايا ونسبها لبعض الملام في هذا المقام كلام اولاً في مخالفة الاطالة لا دور وانه بالتمام ثم اللفظ  
ان قصد مجازاً لانه اى جزء اللفظ الدلالة على جزءه اى جزء معناه فمركب تمام اذ ناقص خبراً واثباتاً اعتباراً  
او غيره والاى وان لم يقصد مجازاً الدلالة على جزء معناه مفردة والمراد بالجزء اللفظ المرتب عليه وان غارب  
بهية والى على نسبة اللفظ على معنى فيكون مركباً لان البهية ليست لفظاً مرتباً بها على مذاق اهل الميزان واما  
اى المركبة فالمفرد عندهم الكلمة الواحدة والمركب مجازاً فمثلاً عبد الله وعلياً وباطنهما حال العلية مركب عند  
اهل العربية ومفرد عند اهل الصناعة مثل ضرب والضرب بالعكس وانما قدم المركب على المفرد لعدمية مفهومه وجوبه  
مفهومه والوجود اشرف من العدم فان استقل معنى المفرد بان لا يحتاج الى الدلالة على معناه الى ضم ضميمة ولو  
يدل بهية تصريفية على زمان فاسم والمراد بها البهية الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها  
وتأخيرها ودرجاتها وسكناتها بشرط تحقنها في مادة موصوفة متفرقة فيها السلاير والنقص بنحو جسي وجو  
وتلك البهية تسمى صورة الكلمة بالحرف تسمى مادتها في الاعم نحو الزمان والاس فاق ولا تنحصر على  
لا بهيتها بل بماؤها او دل على زمان بهية ففعل والاى وان لم يستقل المعنى بل يحتاج الى الدلالة  
الى ضم ضميمة فحرف وان اتحد معناه لاى معنى المفرد من حيث انه واحد مساوياً باصدقه في  
كثرة اى افراد ذلك معنى اى حال كون ذلك معنى صادقاً على افراده بالسوية سواء كانت الافراد  
خارجية كالانسان او بهية كالشمس فان افرادها موجودة في الذين دون الخارج فتواطى من لفظ  
وحياتية في افرادها الكلي متوافقة في صدق عليها ثم اعلم ان المراد باتحاد المعنى كما فسرنا وان يكون واحداً  
من حيث انه واحد فكونهم يمتثلون لشيء مشترك لا يقتضي في اتحاد المعنى لانه متواطى من حيث  
معناه واحد وان كان مشتركاً كما يشكك بالنظر الى المعاني الاخر ليجوز كون اللفظ الواحد متواطياً باعتبار معنى  
مشككاً باعتبار معنى آخر مشتركاً باعتبار هذين المعنيين فالتفرقة انما هى باعتبار البهية وهى معتبرة في  
تقسيم الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات وكذا في تعريفاتها كثيراً ما يحدف البهية من اللفظ لغيرها  
خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف اشعر بالبهية كما صرح به انفاز المني في التلويح على ما نقل عنه وان كان  
معناه متفاداً وصادقاً في الاولية والاطولية مثلاً بان يكون صدق ذلك المعنى على فرد الاول واوولى من  
صدق على فرد اخر كما لو جرد بالنسبة الى الواجب ولكن فهو مشترك لتشكل الناظر فيه بل هو متواطى او  
مشكك لانه اذا نظر الى جهة اتحاد المعنى فيتوهم انه متواطى واذا نظر الى جهة اختلافه فيتحيل انه مشترك ثم اعلم



ان علم هذا المقسم لفظ المفرد والمفرد المطلق حتى يرد ان اللفظ لا يحرف لو كان مفردا واحدا فلا بد ان يستبان ان اللفظ  
 والمفرد المطلق مع انما عدم القفا فيها بالكلية والجزئية لا يكونان كذا تحريف به السيد في اقلية قسامة على ستم  
 الشمسية ويرد ايضا ان المقسم ليس مختصا بالاسم بل بحرف في تسمية القفا فحققت به في هذا المقص وان كثر  
 مفردا فستترك لا فخر له بين افراده ان وضع اللفظ لكل من المعاني المستعملة فيه ابتداءا او كالمعنى  
 موضوع للذهب والركبة والشمس والباصرة وعتير الآراء ابتداءا او الاى وان لم يوضع لكل واحد من المعاني  
 ابتداءا اسواء لم يوضع لكل كمان الحقيقة والمجاز لوضع لكل لكن لا ابتداءا لكمان لتقبل ثم اعلم المستور ان في  
 المنقول وضعاصرح بكثير من الاعلام وتلد حركتها بهم الى ان الوضع في المنقول هو النقل والاشارة وله قبل  
 المجازات المستورة من قبل احقائنا وربما يظهر ان الاختلاف الواقع في وضع اللغات انما هو في اللفظ  
 لا في البنية ونالا هر كلام المصنف ثم انه لا وضع في المنقول وانما ضمنا قيد الابدال في قوله ان وضع كل لفظ  
 المستور المنقول ان اشعر في المعنى الثاني والنقل للمنا سيم من المنقول والمنقول اليه والامر حمل والاى  
 ان لم يشتر في الثاني حقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ومجانسا بالنسبة الى المعنى الثاني كلاس بالنسبة الى  
 الحيوان المنقر حقيقه وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز ثم ان حقيقة والمجاز انما يوجد ان بعد الاحتمال واللفظ الذي  
 وضع ولم يستعمل لاحقيقه ولا مجازا كمثل هذا اذا در حتى قيل لعدم وجوده في اللغة ولذا لم يستعمل المصنف  
 وان كثر اى اللفظ والمعنى معا فمباشرة سواء كان المعنى متصلا كالذات ولقنقه او منفصلا كالنعت  
 او كثر لفظا فقط دون المعنى فمترادفة كالنعت والمفعول **فصل اللفظ باعتبار دلالة على المعنى**  
 ان لم يحتمل بالنظر الى اللغة التي وقع الخطاب بها يجوز ان اللفظ افتا باعتبار لغة وغير نفس باعتبار  
 اخرى غير ما يفهم منه لغة كسب متفاهم العرف نحو ما في السموات وما في الارض فعوله لغة قبل لقوله لم يحتمل  
 يجوز ان يكون قبل الفهمين معانا جله قيد الاخير اعني الفهم دون الاول فلا قيام لاحتمال العقلي في كثر الخصوصا  
 كما صرح به في الحاشية فنفس اى يقيم له النص لانه الظهور لغة يسمى اللفظ الدال على معناه به نظور معناه  
 والاى وان حمل غير الفهم منه لغة فالترجيح اى الاحتمال الرابع من المفهومين والمراد من اللفظ يقيم لفظا  
 والموضوع منها يقيم له ما اول كمانى قوله لفظا وسجوا برؤسكم واربكم فان على المسح على المتعاطفين على حقيقة  
 حمل الوارد على الاجل على غسل الخفيف المشابه للمسح كما قاله صاحب الكشاف بالاول وكذا عطف الاول على  
 قرأتى خبر والنصب على الوجه المرجحية خبر الجوار وفتح قوله لنا منبرت زيدا وعمر او كرمت خالا او بكر ابارا



ان كبر المضروب لا كرم كما في العاشية قد فصل المصنف رحمه الله في شرح الاربعين من مشارف على ما في المساء  
 من المعنيين بان يدل اللفظ على كلا المعنيين بالتسوية من غير ترجيح احدهما على الآخر ليقول له تعجب لا جماله ووجهه  
 المراد عند الاطلاق كالتعريف فانه موضع للظهور ويحذف كليهما لا يستحق المراد عند الإطلاق لا التعريف واللفظ المشترك بين  
 المعنويين الاولين وهما التعريف الظاهر اي يتضح المعنى وراجع الدلالة ليقول له محكم وهو خبر للمباينين و  
 اللفظ المشترك بين المعنويين الاجنبيين هما التول والمجل اي غير متفصح الدلالة وغير راجع الدلالة ليقول له متشابه  
 وهو خبر للآخرين وان دل اللفظ على الطلب اي طلب الفعل من غيره حال كون الطلب صادرا من  
 مستعمل رتبة فامر كقول السيد بعده تعني شربة من الماء وان دل اللفظ على طلب فعل من مساو  
 رتبة فالتماس كقول فرعون لهما ان يا هان لين لي صرحا وان دل على طلب صادرا من مسافل  
 رتبة فاستئصال ان كان المخاطب غير الله تعالى واما ان كان مقسولا كقوله من قبل عبده ايتها اله  
 المستقيم فصل اللفظ المشترك واقع في اللغة قد اختلف في المشترك احواله شروته قليلة ثم ضعيف  
 واكتفه ربط اخر فاختلغا في وقوعه وعنده الحق الوقوع وهو من المصنف رحمه الله واجتبه عليه لقوله ليقول العبد لله  
 مريض للذات والباصرة والشمس وغدير الماء بوضع على حد من دون ترجيح احد المعاني على الآخر بان وضع في غير مشتر  
 في اثنائي حتى يكون مقولا او محتملا ولا حقيقة ايضا في احد المعاني ومجاز في الآخر لان المجاز لا يكون موضوعا له بل  
 يقع بالقرن من لا متواطاة موضوع على عام شامل لجميع اقاربه والعين ليس كذلك لوضعه على حدة والقول بغيره  
 لمعناه لعله الى اثنائي ثم خفي ذلك مما لا يجاب به لان مثل هذا التناقض مع مباينة اهل اللغة في الاستقصاء مستبعد جدا  
 واما الدعا اي مثال العين نحو القر والحيض والظفر والجنون للسواد والبياض لاخلطوا الاكثر اي اكثر  
 المعاني عن الاسم لو لا اي الاشتراك حاصله ان القائلين بوجوب الاشتراك يحبون المعاني  
 غير تناسبية ولا القاطنة منها هيية لتركيبها من المتناسبي فلا يلفظ واحد معان متعددة والاقبي اكثر المعاني  
 خاليا عن الاسماء في حق من الوضع هو الافادة والاستفادة فردة المصنف رحمه الله الدليل وقال  
 ليس الدليل وقول الاشتراك انه لو لا ذلك لخل اكثر المعاني من الاسم ووجه الرد وجوه منها انه لو اراد بل  
 المعاني لا تناسبي المعاني التخالفة والمتضادة ممنوع والاشتراك انما يكون فيها وان اراد بالتناسبي اطلاق  
 مطلقا متماثلة كانت او مخالفة فسلم لكن بطلان خلو المعاني عن الاسم ممنوع لمعلومية خلو اكثر المعاني  
 عن شخاض الفرس والحمار مثلا عن الاسماء ومنها انه يتم المقصود على تقدير تناسبي المعاني بدون الاشتراك ايضا



بجواز وضع اللفظ واحدا لكثير من المعاني بدون الاشتراك كما في اللفظ العام والموضوع له الخاص كاسماء الاشياء  
وتشبهها عدم تسليمنا في الالفاظ والتكاثف من الحركة في اللفظية بجواز كراهة في اللفظية تشابهها  
مسئلتنا ان الالفاظ متشابهة وامكان غير متشابهة بالاشتراك لكن المعنى الذي الرتبة على نفسه  
عدم الاشتراك وهو خلاف اكثر المعاني من الاسماء واللفظ على تقدير الاشتراك ايضا اذا الالفاظ المتشابهة لا في  
المعاني الغير المتشابهة وان كان اللفظ معان متعددة فلا يمانه في اكثر المعاني بل الالفاظ المتشابهة  
كما كان قبل الاشتراك كذا جاء في الفاعلية في الا ان اللفظ يوضع بعض الالفاظ المعان غير متشابهة  
افتش من ذلك واشتراك الوجود بين الحادث والقديم باللفظ على قولهم بل في اللفظ والاشياء  
انهم اتفقوا على وقوع الاشتراك بان الوجود مشترك بين الحادث والقديم بل في اللفظ والاشياء  
بينهما متواطيا اي موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم لمعاني متطابقة عليها والاشياء  
معدوم وكذا ليس اطلاق الوجود على احداهما حقيقة والآخر مجازا لعدم الاحتياج الى القرينة  
عليها والمجاز لا يبدل منها فلا محالة يكون متواطيا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم فليزوم  
للمفهوم الواحد واجبا وممكنا وهو محال المستلزم للمحال محال ايضا فلو كان الوجود متواطيا محال فلا بد من كونه  
مشتركا وهو المطلوب فحق المصنف رحمه الله الدليل بانه ليس وقوع الشك بسبب اشتراك الوجود بين  
الحادث والقديم ووجه النفي ان اللازم من الدليل هو كون المفهوم الواحد واجبا وممكنا ولا بد من كونه  
بجواز كونه واجبا لنظر الى موضوع وممكنا لنظر الى موضوع آخر كالعلم او المنطق فانها بالنظر الى الواجب  
واجبان والنظر الى الممكن ممكنان مع كونها موضوعين لمفهوم واحد مشترك فكذا لك الوجود ايضا فلم  
تثبت الاشتراك باشتراك ولا اختلال في معنى مشترك مع وجود القرينة والاجمال  
قد يقصد من اللفظ حاصل الجواب عن متبادر النفاة بوقوع الاشتراك تقريره انه لو كان الاشتراك  
راحتل الغرض من الوضع وهو الالفاد والاستفاد فانها لا يحصلان عند اطلاق مشترك فان معناه  
غير معين عند المتكلم والقرائن في حيز النفاة فاجاب عنه باننا سلم اختلاف الغرض من الوضع وعدم حصول  
المراد مع الاشتراك فانما لغز المراد بالقرائن تفصيلا ولو سلمنا ان المراد لا يعرف بالتفصيل فقد يكون  
الاجمال ايضا مقصودا كما في اسماء الاجناس لمصالح شتى كاحتياجهم الى طلب الخفاء المطلوب عن الخير  
فان قلت لو كان القرينة سببا للمفهوم والنظم فخر والقرينة كافية ولا حاجة الى اللفظ المقرون



بها للزوم التطويل بلا طائل فنقولك رأيت باكية لغني عن رأيت عينا باكية فالت انما الصبح ذلك في بعض  
 الامثلة وبما في البعض الاخر كرأيت الصغراء في مقام بيان رأيت العيين الصغراء فالت ما يكون  
 نفس القرنية كافية والتطويل انما يلزم لو كانت القرنية لفظية غير مفيدة لشيء اخر اما اذا كانت  
 عقلية او لفظية مفيدة لشيء اخر كما في الكريمة الشريفة عينا يشرب بها عباد الله مسلما  
 تطويل وفي القرآن عطف على قوله وفي الالفه يعني كما ان الاشتراك واقع في اللفظة كذا واقع في اللفظ  
 ايضا لقوله ثم ثلثة قروء فالقراء كما عرفت مشترك بين الطهر والحيض وقوله لقم والليل اذا عسعس  
 فسعس مشترك بين قبل واوبر والاستعداد للامثال اي لا مثقال المأمورية فالت كما  
 في وقوع الاشتراك فحاله ان الفتاة بوقوع الاشتراك في القرآن حتى ابان الغرض من تنزيل الكتاب  
 ليس الامو غطة الناس لتعليمهم الاحكام الشرعية وذلك كحصيل البقعة المعنى المراد من اللفظ والاشتراك  
 ان وقع فيه فاما مبتدئين وغير مبتدئين فان كان مبتدئين لزم التطويل بلا طائل لا مكان بيانه بلفظ مفرد غير محتاج  
 الى ذلك وان كان غير مبتدئين فلا يقيد الغرض من التنزيل وجب عنه اولاً باننا نتأثر انه مبتدئين لبعض  
 بالتطويل وعدم الفائدة مما لا يجاب به ضرورة ان ذكر الشيء مجازاً ثم تفصيله او وقع في نفس ذاته من  
 الاوباء وما نيا بان نتأثر انه غير مبتدئين ليقض بعدم الفائدة غير مسلم لما عرفت من ان الاجمال  
 قد يقصد وان الفائدة فيه الاستعداد والتهيؤ لا مثقال المأمورية فان المكلف اذا سمع ان اشارت  
 بين حكما من الاحكام باللفظ مشترك علم ان الاشياء اراو معنى من بيانه لعدم صدور العيشة منه فيستد  
 ويعزم على تحصيله ويحتج في الامثال بها هو الفائدة في وقوع الاشتراك كما بينه المصنف رحمه الله والتركيب  
 واقع في اللفظة على الاصح كما سدد وسبح او نعمها للجوان المفسر على النقل ويجوز تبادلها بان  
 يقام لفظ مرادف مقام لفظ آخر قياساً ما سبباً للمقام وشئ بالامني الا بالعالم بعلموم العربية ودرجات  
 الالفاظ الجوان على عليه ومررت بصاحب زيد وعدم جواز دعا عليه ومررت بذي زيد بلهما مع ان يصح  
 الدعاء وذا يعني لصاحب قال في الحاشية اي وقوع كل من المتفردين كان الاخر فقول على بلهما  
 الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعالم بعلموم العربية وهو اصح الالفاظ الا ترى انه يجوز ان يقام مررت بصاحب  
 زيد ولا يقام مررت بذي زيد مع ان ذابني صاحب لا يخفى عليك ان النقل بالمعنى ليس متفرعاً على ذلك  
 فقط بل هو جامع عليه ايضا كما سبباً في انهم قد ولا يرد خلاي اكير فاصله وضع قبل مفردا



لوجاز وقوع المرادف مقام المرادف الآخر لجاز ان يقع في تحريمية اقلوه موضع الله اكبر خدا على البر وقهر الخواص  
 ان فيه اختلاط المختلن لان لفظه اعلمى والله عربي واختلاط ممنوع مع ان العبادات توفيقية فلا يجوز فيها  
 التبادل مطلقا سواء كان بحسب اللغة او غير ما يدون اذن الشان فجاز مقام الله اكبر الله اعظم الشان مع كون  
 عربيا ويفيد اى الترادف التوسعة والتزمين جواب عن قولهم لو وقع الترادف لكان باطلا  
 بان الترادف يفيد التوسعة في التعبير عن المقصود اى لفظا شائعا في القافية والوزن ويفيد التزمين في الكلام  
 كالتشجيع وغيره نحو العبادات وما اقرب ما هو من قولهم كمن فأتى معنى ما حصل تشجيعا بلفظ مضى لكان  
 فأتى وغير ذلك كما نقل بان رجلا من نساء السلطان لا يخرج عنه الرأى والساطان لم يكن مطلعا عليه فاراد  
 فمارسته فقد ذلك الرجل ان يمشي بمحض سلطان وطلبة على ان الرجل غير قائم على اخرج الراى من مخرج  
 فكان ينظر للوقت المناسب فينبها ذات يوم امر السلطان في كماله كيف يبر في نصف رمضان فقال ذلك  
 البعض للرجل قل للخدم امر الامير ان يحضر البئر في خمسة عشر من شهر رمضان فقال الرجل دفعة في الوقت حكم  
 الحاكم ان اقلب اقلب في منتصف الصيام فبنت ذلك بعض ولوم يكن الترادف لقات هذه الفائدة  
 ويلزم العصر الشديد والمذلة والالامة بمحض السلطان ويفيد تلمية العلامة جواب عن قولهم لو وقع  
 الترادف لزوم تعريف المعرف لان ونعم اللفظ التعريف ليعنى وهو يحصل بلفظ واحد فوضع لفظ آخر لتعريفه  
 تعريف المعرف وموجب واجب ان اللفظ ليس معرفا للمعنى بل علامة له فالترادف يحصل علامتان او اكثر  
 يعرف المعنى بها على سبيل البدلية وهو فائدة اخرى لوقوع الترادف وليس منه اى من الترادف المحدث  
 والتابع زعم قوم مترادف احد والمعنى ودوقا وليس الى التبادل لفظ بلفظ اجلى فليكن آخرين ان  
 التتابع كحسن بسن وعطشان بطشان من قبيل المترادفين فاشارة الى فساد زعمهم بان المعنى والتابع  
 ليسا من الترادف اما احد فليدلالة على ضرورة فصله متعددة والمعنى ودوقا على صورة محله  
 واما التابع فلا يدل على شوا من معان المتبوع لانه محل اذ لو ذكر منفردا لغير متبوع لا يدل على معنى فصل حقيقة  
 لغة على فضيلة من الحق الثابت المقابل للبطل او الثبوت لان قيل انارة يكون معنى فاعل كليم وقدير وتارة  
 يكون بمعنى مفعول كبحر كبحر قيل والتاد فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية الضرفية  
 ومصطلح اللفظ مستعمل في الوضع الاول في المحاشية اى بالفضل من لافظه ولفظ السببية كقولهم ان  
 امرأة دخلت النار في هرة وكقولهم يجب في الوضوء النية والنية والنية القرينة فخرج الجواز الذي فيه



فانه وان كان يستعمل بالفعل من لفظه سبب وضع اول لكن سبب هذا الاحتمال ابعيد واخرجه الحق اشرف به  
 قيد الحقيقة اى من حيث انه يستعمل بسبب وضع اول وفيما فيه وتولنا من اللفظ لاخراج هذا المجاز عند تلفظ الغير  
 بحقيقة وتولنا بالفعل لاخراج بعد تلفظ اللفظ بحقيقة انتهى وانما الداعي الى قبل في السببية هو انه لو لا ذلك  
 من ان يراو بالوضع الموضوع له من ازيد قيد في اصطلاح الخطاب اوزيادة قيد الحقيقة والافضل التعريف  
 اذ استعمالها الشارع في الدعاء المناسبة معناها الشرعي فانها مجاز فلفظها وصدق عليه استعمال فيا وضع له كذا قيل  
 والمجاز مصدر مسمى او بفعل من جاز الشئ اذا تجاوز وفي الاصطلاح لفظ يستعمل في غيره اى بغير الوضع الاول كالحكم  
 في الجواز والعلاقة هي المناسبة فاصلة بين المعنى المجازى والحقيقة بها الصبح استعمال للفظ في المعنى المجازى والاصح  
 استعماله في المعنى المجازى لما بوضع جديد او غير مقيد وارادة المعنى الاصح الشامل للمجاز الاصح وغيره من الامثلة  
 عن بعض الشراح لا يتخلو عن بعد لان استعمال اللفظ الابن في الاباء بالعكس لعلاقة بينهما وان كان مجازا لكنه  
 غير صحيح ولما لم يتعلق الغرض بغير مجوئ عنه ولا متى فلهما اى من حقيقة والمجاز قبله اى قبل  
 الاستعمال المعنى اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا الا اعتبار قيد الاستعمال في الحقيقة  
 حصورت اى احاطة المصحة للجزء في خمسة وعشرين ونقل عن مناجيدى اثنا عشر وعن الايدى  
 خمسة وتبعه الحاجي ايضا وقيل اربعة وثلاثون البعض الى اثنين وهذا الاتصال عورة ومعنى وانما لم يصف في كتابه  
 يشير الى ما في المتن المحصر في هذا العدد والقدياء وفي التفصيل الاول اطلاق السبب على التبع كلفظ النبات الثاني  
 كالاشجار ثم لما قال الشاعر مشرب الاثم حتى زال عقل الثالث لكل الجوز كالاصابيح للانايل الرابع كس  
 كالجوز لذات الخماس الملزوم كالتنطق لآلة السادس كسنة الازار للاعتزال عن النساء شعرو  
 اذا حاربوا واشتد آزارهم دون النساء ولو بابت باظهار اتساع المشابهة كالا سلاسل الشجاع الثبات  
 المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كالمشقة للشقة العاشر الخاص للعام كزيد للعلماء والحاشية  
 عاكسة الثاني عشر خاف المضاف نحو فاسل القرية اى اليها الثاني عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن حلال  
 طلع الثنايا الرابع عشر المجاز والمجاز كجوى الميزاب لاما الخامس عشر تسمية الشئ بما يؤول اليه تسمية اى  
 خمس السادس عشر تسمية بما كان عليه نحو قوله نعم وانو القيامى امهم السابع عشر المحل للحال كالمجلس كخدة  
 نحو قوله نعم تليدغ ناديه الثامن عشر عكسه التاسع عشر الآلة لذيها نحو اللسان للذكر العشرون اهل  
 المبدل كالدم للآية الحادية والعشرون النكرة المثبتة للعموم نحو قوله نعم علت نفس اى كل الثاني عشر والثالث



باللام الواحدة مثل نقل أو نقلوا الباب أي باباً نقلاً من استلف الثالث في شرحه في قوله تعالى من الله  
 أن نقلوا أي نقلوا الأركان العشر من زيادة أو نقصان كقوله في الخامس عشر من قوله تعالى من الله  
 عدم الشيء لوجوده بجامع عدم انقضاء وجوده بسببه مثلاً وتوالت الجوانب أسد وتكفي أي العلاقة  
 عن نقله أي نقل المجاز والحاصل أن وجود العلاقة في كلام العرب كاف في تحقق المجاز ولا حاجة  
 إلى تعليلهم أن هذا اللفظ في هذا المعنى مثلاً مجازاً واللفظ النقل بدون الاحتياج إلى العلاقة ولذا لم يجز  
 أيضاً كالحقاني وقال البعض بأشراط النقل في تحقق المجاز وبها لم يجز المجازات المتعددة بدون أشراط  
 والتوقف على تعليلهم فيعتقدون أنها مجازية مجزوءة وجود العلاقة مجازية استعمال الكلمة في طول غير  
 الإنسان مجازاً المشابهة والاب للابن السببية والعكس للسببية والشبهة لا يصح والعكس  
 للمجازورة واللازم بطرف المأزوم مثل مجاز بان العلاقة متعقبة للصفة وتختلفها عن بقية التي هي  
 المتعقبة على صفة الفصول لمناجاة مخصوص غير قانع فيا قلنا من كفاية العلاقة عن نقل المجاز نحو قوله  
 يسع ذلك لبعده عن الطبع مثلاً ولأن عدم المنع ليس خيراً من القصد ونقل عن صاحب الشريعة أنها لم تخرج كلمة  
 الطول غير الإنسان لاستغناء بشرط استعارة وهو مشابهة في نفس الأوصاف فيما له من اختصاص بالشيء به  
 كالشجاعة للأسد وقال محقق القوانين كونه أعلی عيسى بن يعقوب بالجواب أن يقال إن مقتضى قوله  
 فإن أصل عدم مجاز الاستعمال ككون اللغات توفيقية إلا ما ثبت الرخصة فيه ثم قال أجد اثنين فالأول  
 في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الأقوال من الشباهة وسببية والمجازورة التي يحصل  
 كلامه قد يرغم على أن المحرفة المجازية حقيقة طرقاً الأولى تخصيص اللفظ باللفظ في المعنى  
 الغدالي ليس في المعنى الموضوع له علامة المجاز وعكسه علامة حقيقة ثانياً في باد غير المعنى المراد من اللفظ  
 للمجاز كما أن التباديل المعنى المراد علامة حقيقة والتباديل المعنى مطلق الاستباق من التباديل لا تضاف إلى الخبر  
 اصطلاحاً حافقه نقل إلى الاستباق الخاص بوجه المعنى المعاني إلى الذين وهو مسمى وطباق في موضع  
 تباديل المعنى حافق اللفظ لا من غيره سواء كان مناسقة لم يلفت إليه شامع أم لا أو إطلاقاً في تباديل  
 من القرنية كالشبهة في التباديل والمراد منها هو الموضع وهو محبة وكاشف عن المنع لا تفاق  
 العلماء وطباق إلى اللسان والآخرة القطعي مضافاً إلى البرهان العقل وهو المعاني بالنسبة إلى الألفاظ  
 متساوية فالداعي إلى سبق معنى دون معنى الماقرنية وبها مقارضة فقدموا والمالوضع وهو المطلوب



وان لم يكن شي منها فارادة معنى دون غيره ترجيح بلا مرجح فنثبت ان التبادر مع طول الرفع يحصل من العلم  
 به العلم به واعتبر على تبادر المجاز المشهور فلا يفي التبادر علامته حقيقة وتجب بان هذا التبادر ليس من جهة  
 نفس اللفظ بل قرينة بل بها وان كانت القرينة هي الشهادة وبالحكمة ان نظن المحاصل من تتبع السام كافي في  
 هذا الفن كما في المسائل لفقيته فاعتقاد كون اللفظ حقيقة في معنى مع كونه مجازا في نفس الامر غير مفرق  
 النحان مثل نأ لو توقع نادورا فالتفت تبادر المعنى متوقف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا  
 على التبادر لزم الله وفكيف يكون التبادر علامته حقيقة تجاب بان المراد بالتبادر هو تبادر العالم للمجاز بل ولا يرد  
 الدور باق في الشخص الواحد لان الشخص الواحد اذا كان عالما بالاجمال كونه من اهل اللسان وجازا في مقام اهل  
 فلا محذور متوقف العلم تفصيلي على العلم الاجمالي ولا كس كما في احوام من اهل اللسان وفي هذا المقاطع  
 طولية الاذبال لا يجملها المختصر والثالث صحة سلب علامته المجاز كما ان عدمها علامته حقيقة هو اليه اشار بقوله  
 قد يعرف المجاز بالسلب اى سلب المعاني الحقيقة عن مورد الاستعمال كما تقول طلاق احرار على سلب المجاز  
 لان جميع المعاني الحقيقة للمجاز سلبية عن السلبية لصحة ان لفظ السلب ليس مجازا فاعلمنا انه مجاز واذا لم يحجز سلب  
 المعاني الحقيقة عن مورد استعمال فهو حقيقة كما تقول طلاق احرار على السلب ليس مجازا بل حقيقة لعدم سلب  
 المعاني الحقيقة للرجل عن السلب فاعلمنا انه حقيقة فيه ثم ان المعنى صحة سلب في اصطلاح مخاطب او كونهما  
 في اصطلاح لا يوجب كون اللفظ مجازا في اصطلاح آخر واعتبر البعض فيه في نفس الامر ايضا يخرج قولهم للسلب  
 بانسان فان السلب فيه ليس نفسا امرياء لا حاجة الى هذا الاعتبار لان المراد بالسلب حقيقة والسلب  
 في قولهم الباطل ليس بانسان ليس حقيقة ثم الدليل على كون صحة سلب وعدمه علامته حقيقة والمجاز هو  
 العلم او اهل اللسان والاستفراغ التام والدليل العقلي قهري على ما في انضو الباطل لو لم يكن عدم صحة سلب  
 المعنى الحقيقي علامته حقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض ان  
 صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فخرج هذا الفرض بعد حقيقة لا يحتاج الى دليل فتأمل فيه ثم ان صحة سلب  
 عدمها لا يخرج بان في مثل الافاظ الموضوعة للمخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يقال لا يس  
 ونحو ذلك الاستحسان اعر في نعم يمكن ان يقال ان المعنى ان يقع في هذا المقام في اومن ولكنه على الظاهر خارج من صحة  
 سلب وكلاهما وقع داخل مقدر تقريره ان سلب جميع المعاني الحقيقة عن مورد استعمال علامته المجاز  
 لان سلب بعض المعاني المجازية احتمال ان يكون اللفظ مشتركا في الاشارة الى سلب بعض معانيه عن بعض



فان سلب جميع المعاني الحقيقة وقوف على مجازية المستعمل فيه والا بسلب الجميع منه ومجازية المستعمل فيه  
 موقوف على السلب المذكور فيكون سلب موقوف على نفسه هذا هو الدور على تقدير كون صحة السلب علامة للمجاز  
 تقدير الدور على تقدير كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة هكذا عدم صحة السلب موقوف على كون السلب في حقيقة  
 كون المستعمل فيه حقيقة موقوف على عدم صحة السلب فالدور في كل الاحوالين اجيب عنه بوجه شتى وذكر  
 سجد في رايه واجب الامال فاقصرنا على الجوابين الذين اجابوا بحقق لقوانين كذا ما اوجه الاجابة واقررن ان  
 المراد يكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقة عن المعنى المجوز عنه علامة للمجاز  
 بالنسبة الى ذلك المعنى السلوب فان كان حقيقيا واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المجوز عنه مجازا مطلقا  
 ان تقديره فيكون مجازا بالنسبة الى عالم سلبه عنه لا طاقا فتقوله للبليد ليس مجازا ولا ريد سلب المجاز ان  
 الذي هو معنى حقيقى للمجاز في الجملة خبرا فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقى وان حمل  
 ان يكون المحارم موضوعا بوضع آخر للجواز لتبطل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه  
 بالمعنى الاول موجبا لمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وبذلك الجواب عن عدم  
 صحة سلب بالنسبة الى المعنى الحقيقى اقرره ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقى في الجملة علامة لكونه بالاصح  
 سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان حمل ان يكون اللفظ معنى  
 حقيقى اقرره بالاصح سلبه عن المجوز عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف خبره كون المجوز عنه حقيقة على  
 العلم بكونه حقيقة متى يلزم الدور واغرض عن هذا بان صحة سلب المعنى الحقيقى عن المجوز عنه علامة  
 للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي اصح سلبه عن المجوز عنه ام لا فان كان الاول فلا ريب ان  
 المجازية في الجملة ولا في ذلك الوضع عن هذا المعنى المجوز عنه والغرض في باب العلم اثبات ان هذا المعنى  
 مخووع له اللفظ ام لا فانه لا يحصل من ذلك ان آخر ما نادى في عليك ان غرض السلب ان صحة سلب  
 المعنى الحقيقى عن المورد يعرف مجازية بالنسبة الى المعنى السلوب بعلم ايضا ان المورد بالنسبة الى السلوب  
 غير موضوع له اللفظ هذا السلب بمعنى وضع اللفظ ايضا عن المورد بالنسبة الى السلوب وغرض باب العلم  
 ايضا يحصل في الجملة فاعلم ثم اغرض على قول المجيب عدم صحة سلب علامة لكونه بالاصح سلبه عن  
 حقيقيا بالنسبة الى اللفظ سلبه عنه لانه ان علمت بالحقيقة في المعنى السلوب فلا يحتاج الى عدم صحة سلب  
 اقول قد علمنا حقيقة المعنى السلوب والاحتياج الى عدم صحة سلب انما هو لمعرفة ان اللفظ سلب عنه حقيقة



بالنسبة اليه قد برز انما الجواب الثاني عن اصل ايراد الدوران لمراعاة التسلب وعدم ما سلب في تحقيق  
 احتمال فردية له بان يعلم اللفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المجزئ عنه فيها وعدم حاصله الشك في  
 كون ذلك مصداقي ما علم كونه موضوعا له ام لا مثلاً انما تعلم لكما معنى حقيقيا وتعلم ان الماء ايضا في الخارج من  
 المينوع من افراده وتعلم ان الاول خارج منها ولكن شك في التيسيل الغليظة انه بل خارج من المعنى الحقيقي للماء  
 لا فيجوز لبعده التسلب وعدم هذا ايضا لا يستلزم الدوران وعرض عما يحقق ايضا بل بان الشك في المصداق  
 على قسمين اما يسري الى الشك في المفهوم والموضوع كما لو شكنا في كون المذني محدثا لاجال معنى الحدث و  
 اما لا يسري كما ان لم مفهوم الدم ونسبته علينا الفرد الخارجي فان كان من قبل الاول فحال حال الشك في المفهوم  
 من جهة لزوم الدوران فرض ان اجمال المصداق ناش من اجمال المفهوم اقول يجب ان الشك في ان المجزئ من  
 بل دخل في افراد المعنى الحقيقي للفظ ام لا انما تعلم للحدث معا حقيقيا ذا افراد وشكنا في دخول المذني في  
 افراد ذلك المعنى فمختر بان سلب المعنى الحقيقي للحدث عن المذني فان لم يصح سلب علمنا انه حقيقة في المذني  
 مثلاً فكون مثل هذا الشك في نفس مفهوم اللفظ بالنسبة الى بعض افراده لا يوجب دركنا ان في صدر  
 التراجع من طرق معرفة المجاز يا اشار اليه بقوله ولعدم اطلاقه كاي اللفظ المستعمل الحاصل ان  
 المجاز يعرف بعدم اطلاق اللفظ في جميع الاستعمالات بان يستعمل اللفظ في موضع لوجود معنى فيه لا لتعيل ذلك  
 اللفظ في موضع آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ايضا كما يقبل السؤل القرية لسؤال اهلها على طريق المجاز يا تحذف  
 ولا يقبل السؤل البساط لسؤال اهلها مع ان له ايضا اهلها كما للقرية ففرقا ان نسبة السؤال الى القرية مجاز  
 ليطرد في جميع الاستعمالات واعترض على كون عدم الاطلاق علامة المجاز بان الفاصل يستحق موضوعا  
 لذات من ثبت له الفضل والتخا حقيقيا من غير ان اطلاقا يطردان لعدم اطلاقهما على الله تعالى مع وجود الفضل  
 والتخا فيه نعم فلا يقوله نعم انه فاضل نعم وكذا اللفظ القارة في موضوع لما يستقر فيه شيء ولا يطلق على  
 غير الزاجبة من الدن والكوت مع استقرار شيء فيها ايضا فكيف يكون عدم الاطلاق علامة المجاز مع وجود  
 تلك الخاتمة والجواب ما ذكره المصنف ان عدم الاطلاق يعرف بالنقل والاستقرار ونحو ذلك فلما وجدنا  
 عدم اطلاق الفاصل يستحق على الله تعالى غير ان اطلاقا لموضوعين لذات من ثبت له الفضل والتخا اطلاقا  
 بل موضوعا من سمات قبه آخر لا يوجد في الله تعالى هو من شأنه الجبل والفضل فما افاضل لمن ثبت له الفضل  
 ومن شأنه الجبل ايضا وكذا يستحق لمن ثبت له التخا ومن شأنه الجبل ايضا فلا يشمل الله سبحانه الحقيقي

هذا هو الجواب



كذا القارورة ليس وقصه لكل ما يستقر فيه الشيء مما قابل لمع كونه من اجزائ قوله قبل بقوله من اجزائ الالباب  
 الى الثاني والاطراد اقول بالانتقل دليل من كلامه ان الله الا ان يقرب بالامال وهو كافي لنقص الاستدلال  
 عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قال محقق القوم ان على الله مقامه في اهل عبيد التحقيق من يقين  
 اريد يكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه اخصه من نوع العلاقة ولو في صنف من صنف  
 فلا يربان المجازي يختصر فيما حصل فيه اخصه فهو مطرومان اريد ان لا يحصل له اخصه في النوع غير مطرومان  
 عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم حوازل السبل المجازي مثله هو عدم مناسبات الالباب مناسبات ظاهرة  
 معتبرة في المجاز وكذلك السبل الشجرة والسبل المبرق ونحو ذلك فذلك عدم انضمام اخصه فيه لغيره والمنازل  
 نقلنا ومن بعضهم لا ترى انه يجوز ان يقال السبل الالباب والسبل البلدة والسبل الرشق والسبل المزرعة والسبل سبتان  
 وغير ذلك حتى ولا عكس لهذه العلامة بانه لو كان عدم الاطراد في انقضاء لكان مجازا ولم يكن عدم الاطراد  
 يكون الاطراد فهو حقيقة وليس كذلك لوجود الاطراد مع المجاز في انقضاء حقيقة كالمسح المجازي ومطرومان  
 اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في كون الاطراد وعدم علامته المجازي حقيقة على اقول ثانيا انما يتصل  
 وهو ان عدم الاطراد علامة المجاز والاطراد ليس علامة الحقيقة واختاره المصنف وقال محقق القوم يحصل  
 الاطراد علامة الحقيقة والاطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة بسبب حصول فيه اخصه من نوع العلاقة  
 المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرومان ولو كان في صنف من اصناف في كل نوع فهذا  
 يظهر ضعف ما قال المصنف ولا عكس وكلام محقق الفصول ناقص على ان عدم الاطراد ايضا ليس علامة  
 لوجود الاطراد في كل المجازات ايضا كما يتفق فلا يجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز نعم الاطراد كما شفع  
 التبادر العالي وعدمه من عدمه يعني ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر  
 العالي وكذا في العكس وهذا الاطراد العالي يستدل في باب عدم الجمع العالي باللام وغيره انتهى محصل كلام  
 اعلى الله مقامه ثم اختلفوا في وقوعه في القرآن والحديث منعه ابو بكر بن مازن والاحضاني من الظاهرية  
 كما يحق للمجاز فيجاء اشار الى وقوعه في القرآن بقوله وتقع المجاز في القرآن كثير كقوله نعم السبل المحرقة  
 وجلود بك وغير ذلك من الآيات الكثيرة بل وقوعه سلقا مما يصلح النزاع والمنازع لمع شدة علامته  
 لا يستلزم العلاج وما قيل لوقوع الالتباس في المجاز وهو غير مناسب بعلامه شارح قد فوسح بالقرينة انما  
 ساو كذا قولنا البليح جار وليس بجارا باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي فلا يرد انه كذب بصدق نفيه فان



مغوت الحمار للبليد باعتبار معناه المجازي بان ليس فيه لوارثم الانسانية عزفا فثبت له الحمارية كانه ليس بالانسان  
واما نقى الحمارية عنه فباعتبار معناه الحقيقي بان البليد ليس جوارنا فثبت له الحمارية حقيقة واسما له اي بها واسم  
توقيفية موقوفة على اذن الشارع هذا ايضا جواب لقولهم لو وقع المجاز في القرآن لصدق ان يقبل له نعم انه يجوز  
على ان قيام المعنى في شئ يوجب ان يشترط منه اسم فاعل ويصدق على ذلك شئ واللازم بطا للمعنى مثله  
عنه بان المقرر عند الامم لم يكن ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بغير  
ولم يشترط منها اسم فاعل حتى يحل عليها واجاب المصنف به بان سماءه نعم موقوفة على اذن الشارع ولم يرد في  
الاذن لنا بان يطلق عليه نعم انه يجوز ان كان جائزا بحسب اللغة لا يخفى عليك ان لا بد من الوصول الى اذن  
الشارع في اتي لفظه اطلاق عليه سبحانه خالف لطريقة المسلمين كما يخفى الا ان يقبل المراد انه يجوز استعماله لم يرد  
الشارع منع كما صرح اليه بعض المحققين ففي الجواب انظر الى الخفي وهو اي المجاز خفي من كلامه في حاشية  
واللفظ من الاشتراك المجازي لم يعلم استعماله في المعنى المحدث عنه بالاشتراك او بالمجاز كلفظ الكل في  
في الوصل والقتل في حاشية كنهها وطلانه على اثباته على سبيل الحقيقة او المجاز فيخرج المجاز ويقع الكل في حاشية  
لانه اولي من الاشتراك كونه قلبا محالا واكثر وقوعا من الاشتراك فيقعون الحاق الشكوك بالاعم  
كما ان الكثرة ملحة الرحمان وغلبت له اي غلبت وقوع المجاز في اللغة حتى قيل انه اكثر من حقيقة قلب  
مزايا الا اشتراك والمزايا القوائد مع معارضتها اي معارضة مزايا الاشتراك بمثلها  
اي مثل مزايا المجاز حاصل العبارة ان كما ان قوائد الاشتراك كثر كذا قوائد المجاز ايضا كثر فوقع التعارض  
بينها فحسبنا قسما ولا يخرج في جانب الاشتراك حتى يرجح لكن المرجح في المجاز موجود وهو غلبته وقوة كثرته  
استعماله في لغة العرب حتى قيل بالكثرة وقوة من حقيقة كما خرج المجاز على الاشتراك بناء على ان الظن  
الشئ بالاعم الغلب ويكر قوائد الاشتراك والمجاز تفصيلا لوجب طولا فركنا اول الاستلزام لمجاز حقيقة  
بمعنى ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يلزم كون استعماله في حقيقة ايضا وان كان موضوعا للحقيقة كالرحمن  
فان استعماله في الله لم يجز ولم يجعل في غيره نعم حقيقة واعلم انهم قلوا بل المجاز يستلزم حقيقة احد المعنى  
على الثاني وجوبه بالرحمن بانه موضوع لمعنى عام وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل الا في خاص مجازا لان استعمال  
الاعم في الاخص مجاز فلا يطلق الا على الله سبحانه بالمجاز وقوله الرحمن البارة وكذا قول شاعر يموت بالمجد يارب  
الكرمين اياه وانت غيث الودي لازلت رحاما اي دارمة فمرو وروى حيث اللغة والقائد كاي



اي فائدة وضع اللفظ للمعنى من غير استعمال فيه صحة اي صحة التجوز حاصله جواب من قولهم لو لم يستعمل اللفظ  
 في المعنى الحقيقي فما الفائدة في وضعه وبجواب الفائدة صحة التجوز لما عرفت ان المجاز يعرف بسلب المعنى الحقيقي في  
 نحو ابينت الربيع البقل اي فيما ارشد لفعل او معناه الى ما ليس بالفعل حقيقة وجوزا اربعة مشهور  
 قال في الحاشية اولها انه مجاز عقل لا لغوي وموقول عبد القاسم والفخرى الثاني ان المراد مجاز عما صح  
 اسناده الى المراد اليه وموقول الخاجي الثالث ان المراد اليه بتعارفه بالكناية وسننا والابنات اليه  
 قرنية لها وهو قول السكاكي الرابع انه لا تجوز في شيء من المفردات بل هو استعارة تمثيلية للمهنية التركيبية بخوارك  
 تقدم رجلا وتاخر اخرى وتلا وجه غير بعيد ولكنه لم ينقل عن احد من علماء العربية والحقيقة الشرعية  
 والمراد بها على ما يفهم من كلام العلامة وصاحب المعالم غير ما من شهر هو الالفاظ الموصوفة في اصطلاح اهل  
 الشرع استعملت في خلاف معانيها المعنوية كالصلوة والصوم والزكاة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء و  
 استعمالها اهل الشرع في الركعات المخصوصة والزكاة للنمو واهل الشرع يستعملونه في تقدير المخرج من المال  
 الصوم للاسكان مطلقا وتعمله اهل الشرع في الاساك المخصوص وكذا الحج للقصد لغة وفي اصطلاح اهل الشرع  
 لا واد المناكس المخصوصة للمشترعة اي لاهل الشرع من الفقهاء والمكاتبين وكل من يدين بدين الاسلام  
 عالما او عاميا شايعة بجز لقبوله والحقيقة حاصله كون الالفاظ المذكورة في المعاني الاصطلاحية المطلوبة  
 حقائق شرعية عند اهل الشرع مشهورة مما لا خلاف فيه وللشارع وهو من اجل احكام الشرع واخرها وهو هذا  
 المعنى مختص في الله تعالى شأنه وظلاله على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واياته في الكتابين في اليومية وفرضه ما ياما عليه  
 غسل الجمعة وتقليبه اليه في بعض الاحكام لا يوجب كونه شارعا غير عالما لان جميع ذلك قد وقع  
 الله سبحانه بياها اليه كما ينطق عليه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالتفويض الالهي في الاخبار  
 من باب الاذن في بيان الاحكام لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية نعم يمكن إطلاق الشارع بمعنى المستبين  
 او اجماز او اشارة كاللفظ عليه بل على الائمة ثم القابل على العلماء الا ان يقع المراد من بيان الشرع هو بيان  
 مختص بالنبي واما ما يختص بالائمة سلام الله عليهم فمعين محل كلامه بمعنى كون الالفاظ المطلوبة  
 حقائق في المعاني المستعملة للشارع محل بحث ثم اعلم انه قد وقع الخلاف بين الفحول من اهل الاصول في مسألة  
 الحقائق الشرعية فمرط ائمتها باؤلة نفوا فانيما قبل الخوض في المقصود تحرير محل النزاع ففصول النزاع في  
 ان الالفاظ المستعملة عند اهل الشرع في خلاف معانيها المعنوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة



والصوم والزكاة والحج في المعاني الاصطلاحية التي ذكرنا قبيل هذا وانما النزاع في ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة هل هو بوضع الشارع وتعينه اياها بازار تلك المعاني بحيث يدل عليها بلا قرينة فكلون حقائق شرعية او هل استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان بل الشارع استعمالها في تلك المعاني بطريق المجاز بمنزلة التقرين فتح تكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وشمرة النزاع انما تنظر لوقوع لفظ من تلك الالفاظ مجردة عن التقرين في كلام الشارع فيعمل على المعاني الاصطلاحية بناء على المذهب الاول وعلى المعاني اللغوية بناء على المذهب الثاني والاولى وقعت في كلام بل الشارع فلا خلاف في انه يراونها المعاني الشرعية الاصطلاحية لا غير وكل من لم يشك في الثاني مع على تخاره ذكرها مفصلا بوجوب طولا والترجيح لاحد الجانبين بحيث لا يبقى فيه ريب شك لكن المراد بالوارد في الكتاب سنة التي كثر استعمالها في المعنى الشرعي بالنسبة الى المعنى اللغوي هو المعنى الشرعي سواء استعملها الشارع في طريق الحقيقة او المجاز كما يدل عليه استعمالها في ذلك المعنى من زمر من النبي صلى الله عليه وآله والآن والمجعل الالفاظ في حقيقة في ذلك المعنى كما وقع عن بعض المحققين فتبوءه شكل لان اكثرية استعمالها فيه بالنسبة الى المعنى اللغوي لا لغيره انما جعلها حقيقة في المعنى الشرعي او مجازا نعم اكثرية استعمالها بوجوبها وشارع وكشف عنه والظاهر عند بعض المتأخرين ثبوت حقائق شرعية للتبادر فانما تعلم بالاستقرار في موارد الاستعمال ان لفظ الصلوة والركعة ونحو متى تطلق وتعمل في كلام الشارع فيبادر منها الى الفهم المعاني الشرعية بدو القرينة وبها لا يحصل الاتصاف من الشارع ونقل الالفاظ المذكورة الى المعاني الشرعية وهو المعنى بالحقائق الشرعية وفيه ما فيه اشارة الى ان المراد بالتبادر اذ يتبادر المعاني عند سماعها من بل الشارع فكل من لم يحل النزاع ولما تبادر بها من الشارع فممنوع بوجاز استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية لتنا سببه واقعة بينهما وبين المعاني اللغوية من دون وضع مغن عن القرينة قال الشارع مولود محمد الله مجيبا عن هذا النظر اقول محل الفرق بين المقامين مكابرة فانما لا نجد تفرقة بين كلام الشارع وكلام المتشبهة فانما نجد بالاستقرار كلما وقع هذه الالفاظ في كلام الشارع لا في كلام الذين اتوا الى المعاني بلا توقف على القرينة والبيان المشهور ان حق اقول هذا الكلام منه قد وقع فلتسه من غير تبرزو الا لم يتحجب بذلك لا يمكن معرفتنا ان النزاع في ان الالفاظ المذكورة التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية هل بطريق الحقيقة او المجاز كما ثبت احد منعا لتعارض الدولة من الجانبين وتساوي الذين منها الى المعنى الشرعي بلا قرينة انما هو في إطلاق بل الشارع ولا نزاع فيه فان الالفاظ في ذلك الاصطلاح قد صارت حقائق في المعنى الشرعي وانما النزاع فيما عرفت فمحل النظر المشار اليه بقوله فيه ما فيه هو انه ان كان المراد بالتبادر عند بل الشارع فكل من لم يزل

هذا النزاع حارس



المراء القبا وحق الشان فلو لم لم يسهل الا لافاظ في المعنى الشرعى بطريق المجاز الثابت الواجب من المعنى الشرعى  
 ولا يخفى فكذلك ما عديم التفرقة بين الكلايين فلا نقل له في ذلك النقل من قبل من لم يثبت فته بولا لا يلزم  
 عدم عربية القرآن جوابا عن التافين الحقيقة الشرعية لتقرير احتجاجهم انه لو كانت الالفاظ مقالون  
 شرعية كانت غير عربية لان العرب لم يغيروا بالمعنى الشرعى بل لم يغيروا باسلا والقرآن مثل عابا كاختلافه  
 واتصم وان لم يكن فلا يكون القرآن عربيا مع انه عربى لقوله تعالى انزلنا وقرآننا عربيا ونقرر الجواب ان الشارع  
 قد جعلها احتقائق شرعية في المعنى الشرعى وبما ذكره الغوية في اعتبار المعنى اللغوى فان المجازات المعاصرة عربية  
 لوجود العلاقة وان لم يصرح العرب باعلاها الا نقل في احادها غير مشروطة كلاما فلا يلزم عدم عربيتها اقرآن على ان  
 اشمال الكلام الطويل العربى على اللفظ الغير العربى لا يخرج من العربى كما قد يقع في الخصام والاشعار وقال  
 الشارع صراحة من ان اعتراف المجاز لوجود نوع العلامة لمدى غيره ابل اللغز جوى عن القول بانها كمنه  
 الشرعية الى القول بالمجاز اللغوى محل بحث لا اختلاف الا اعتبارا لان تلك الالفاظ باعتبارها في المعنى الشرعى خلاف  
 شرعية وباعتبارها في المعنى اللغوى تكون في المعنى الشرعى مجازات تنويع لوجود العلامة فمن اين جاء الرجوع  
 من الحقيقة الشرعية الى المجاز اللغوى فتأمل ثم هنا اجوبة اخرى لا نقل الكلام بذكره وفيه اى في القرآن  
 المتعرب فكذلك لا يخرج القرآن من العربى لوجود المقرب كذلك لا يخرج لوجود الحقيقة الشرعية فان المراد بالعربية  
 كونه عربى الاسلوب فكون لسان الغير فيه لا يقدر فيه والعرب هم منس وفعده غير العرب ثم يستعمل العرب  
 على ذلك الوضع وتصرف فيه في الجملة على حسب توارده باوخال اللام والاضافة لظهور التعرّب كالمكوة  
 وسجبل قيل الاول هندى او حبشى وانما في عجم وكذا استهزى وقسطاس وتصرفوا فيه باوخال اللام  
 والاضافة والتحول بانها من باب تولد الفنتين كالتساوون والتوالي بعد ندرة مثله فلا يقدر فيما هو انظار  
 بهذا الموضع من خالفني وقوم العرب في اللغة دون ابراهيم فانه علم ليس هم منس فلا يكون  
 معربا فما نقل من استدلال العلامة والحاجي على وقوع التعرّب في القرآن بوقوع ابراهيم في ذلك اتفاق النجاة  
 على منع صرفه للعربية والجملة ليس كما ينبغي لانك اعرفت ليس معرب بل علم وبلا يتصرف فيه لكون الاعلان  
 عن التعرّفات فتأمل **فصل** الواو العاطفة لا كالتانية فاشا للمعينة اتفاقا مطلقا لجمع المعنى  
 المعطوف والمعطوف عليه في تحقق سواء كان احدهما مؤخر او الاخر متقدما او بالعكس كما يشعر الميقيد الاطلاق  
 لنقص اللغويين وادعى ابو على اجماع اهل اللغة على كونها مطلقا لجمع ونقله سيرة في سبيل الفارسي ايضا ذكر

فصل



سبب في خمسة عشر موضعا من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعا وقوله عطف على انصاي وتقول النون  
 انما اي الواو في الاسماء المختلفة في الذكر كما للثقة اي كواو الجمع في الاسماء المتفقة واما حاصل انهم قالوا  
 العطف في ضرب زيد وعمر و بكر بمنزلة الواو التي في قولنا زيد وعمر و بكر ضاربون فكما ان اوصاف بون تدل على  
 الجمع لا ترتيب فيه كذا واو العطف في ضرب زيد وعمر و بكر ايضا للجمع لا ترتيب فيه وقالوا ايضا الواو العاطفة تكون  
 بدل واو الجمع في الاسماء المختلفة التي لا يمكن مجعها ووردوها بالجزم عطف على انصاي ولورود الواو في  
 باب التفاعل ليقض تضارب زيد وعمر ومعناه انما اشتركا في الضرب بان وقع الضرب منهما معا لان التفاعل  
 على حصول الفعل من الجانبين معا فهذا المعنى لا ترتيب فيه فلو كان الواو للترتيب لما ورد في التفاعل والحال انه يستعمل فيه  
 دليلا في هذا الدليل قولي ابن عصفور في الايضاح ان الواو للترتيب لوصد الفعل من واحد واما نحو تضارب زيد وعمر فلا خلاف  
 في ان واوه للترتيب فتأمل و المجيء الواو مع القبلية يقيم جاز زيد وعمر وقوله فلو كان للترتيب لزم ان ينشأ  
 لان الواو تدل على مجيء عمر وبعيد زيد وقوله يدل على مجيء قبل زيد والمجيء الواو مع البعدية ايضا يقيم جاز زيد  
 عمر وبعده فلو كان للترتيب لزم التكرار بلا فائدة لان مقتضى الترتيب في جاز زيد وعمر هو مجيء عمر وبعيد زيد فزيادة  
 بعده بلا فائدة وصدقها اي الواو مع ارادة المعية حاصلة ان اذا جاء زيد وعمر في وقت واحد يجوز  
 ويصدق ان يقيم جاز زيد وعمر بالاتفاق بل العربة فلو كانت الواو للترتيب لما صح اذ في بعض القول المذكور مجيء  
 عمر وبعيد زيد في فقد المعية واخذش الحاجبي في الادلة المزبورة بان استعمال الواو فيها لغير الترتيب مجاز وان كانت  
 حقيقة في الترتيب وان كان في الامثلة ايضا حقيقة لزم الاشتراك والمجاز خيره منه فلا يفتضح شيء من الادلة المشبهة  
 مجتوجيب بان استعمال الواو حقيقة في الترتيب ومجاز في غير الترتيب ان من جعلها حقيقة في القدر المشترك بينهما لان  
 المجازات خلاف الامل كقولهم في الاعمال الحقيقة فتأمل ومما انهم بهجروا في السؤال الصعبة التي بناها بندهم  
 انه لما نزل قوله ان اتقوا المرأة من شعائر الله الاية فسئلوا النبي وقالوا يا رسول الله من يتيمان يد بالصفاء  
 ام بالهرة فاجاب ابدوا بما بد الله به فمما يدل على ان الواو ليس للترتيب فلو كانت للترتيب لما سئلوا  
 ذلك لكونهم من اهل اللسان عارفين بمواقع الاحتمالات والمجاورات والمعارضة بان جواب النبي بالبيان بالصفاء يدل  
 على جهة الترتيب من الواو مدفوعة بانه ليس فهم الترتيب من الواو بل بالوى الالهى وكذا التصحح المعارضة بان الواو  
 لو كانت مطلقا لكانت مفعولة من قولهم كونه من اهل اللسان ولم يسئلوا بل كان عليهم العمل حسب فهمهم لان مطلق الترتيب  
 وجوب امتعة وفتة العمل في الاحتمال وتعيين المراد وقيل يدل على المطلوب بوجوه اخرى غير الوجوه المزبورة



تركنا ما عفاة التطويل واستفادة الجمع من جهر اللفظ مد فوع باحتمال الاضرب جواب عن احتياج القائلين  
 بالترتيب كالسائل وبعض الفقهاء والعلما الربيعي وابن ديمويه ويطرب والي عمرو والذاهد والي جعفر بن زيور  
 حيث قالوا ان الجمع مستفاد من جهر اللفظ اي من نفس قولنا قام زيد عمرو وبيون الواو فانه يدل على ان زيدا وعمرو  
 مشاركان في القيام فلو كان الواو لمطلق الجمع لكان ذكره تأكيدا والتأسيس اولى من التأكيد واجاب بان استفاد الجمع  
 من جهر اللفظ يد فوع احتمال الاضرب فان في قوله قام زيد عمرو كجمل الاضرب عن زيد باليكون عمرو يدل الغلط من  
 زيد فذكر الواو بينهما يرفع هذا الاحتمال فكلون لرفع الاحتمال للتأكيد فثبت التأسيس ايضا والكاره صراحي  
 على ابن عباس بتقديم العمرة معارض بامور اى بامر ابن عباس بقاء اى بتقديم العمرة واما  
 انه جواب عن تمسك القائلين بالترتيب حيث قالوا ان ابن عباس رضي الله عنه امر القضاة بتقديم العمرة على  
 الحج فانكروا عليه وقالوا ان الله لم يقل واما الحج والعمره وموئيل على تقديم الحج على العمرة فنهى الامام عن ذلك  
 ان الترتيب والامام هو الترتيب من قوله لم يفرق من اهل اللسان عارضين بمواضع استعمال اللغة المحرمة  
 وتقرير الجواب ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس لهم بتقديم العمرة فان انكاره لم يدل على ان  
 ليس للترتيب والامام فهم ابن عباس الترتيب من قوله لم يفرق من اهل اللسان بل كان يعرف من انكاره  
 عليه بالغة العربية لقول النبي في حقه كثر كيف طمى علما والبضا انكارهم عليه لا يدل على كون الواو للترتيب الجواز ففهم  
 من حيثها لكن لما كان الجمع محتملا الامور متعددة انكره واعليه لتفتح المراد ويزول احتمال التخيير بين الامور المتعددة  
 وهذا اى امر ابن عباس بتقديم العمرة ادل وانظر من دلالة انكارهم عليه لما عرفت فيه من احتمال التخيير  
 بين الامور وجلالة قدر ابن عباس ثم لنفاة الجمع ادلة اخرى غير ما ذكره المصنف رده ولها اوجوبة وقصد الاختصاص  
 منع ذكر لم طرا والفاء لسان منها التعقيب وهو الدلالة على ان العطفون بالفاء عقيب المعطوف  
 وهو على تخين معنى كضرب زيد وعمرو اذا كان ضرب عمرو بعد ضرب زيد بلا حيلة وذكرى وهو قد يكون  
 معطوف المفصل على الجمل كقوله لم ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من ابلى وقد يكون معطوف الناحل على  
 تعيين المكان نحو داري بلعدا وفكره وهو اى التعقيب في كل شئ بحسبه اى بقدر ذلك الشئ كتر ووجت  
 تولدت فان الولادة لا يحصل عقيب التزوج بلا انقضاء مدة الحمل واذا انقضت تلك المدة مع ان يقع ذلك  
 ما اذا انقضت اكثر من تلك المدة فلا يصح قول تزوجت فولدت واما قوله انما فيحكمكم بعد اب  
 على ما لفته في القرب جواب عن احتياج من نفى التعقيب للفاء تقريره ان الفاء في قوله لم لا تفروا على الله



كذباً فيحكم عذاب تدل على الترامي لان الاثر انما يكون في دار الدنيا والاصحاب بالعذاب يكون في دار الآخرة  
 عقيب الاثر انما هو معالجة عقبت كون الفاء غير تعقيب واجاب عنه بان الفاء في قوله ثم استعمل في المبالة في قوله  
 مما زل الان امور الآخرة من الوعد والوعيد لما كانت واجبة لتحقيق لا يمكن تأخيرها وكما شئت ولقد اعتبر بجوابه بالفاء  
 في القرب بطريق المجاز كما في من قتل قتيلاً فله سلبه الا لزم الاشتراك المرجوح منه وخلاف جماع اهل اللغة وهو محتمل في  
 ايضا نزل على لغتهم وجعل الشارح الحرف في قدس سره تعالى المجاز جوابا وبالمبالة في القرب جوابا آخر وقال هذا هو الجواب  
 بالقبول ولذلك لم يغير من المصنف رده للجواب الاول انتهى اقول ليس هنا جوابان بل الجواب هو استعمال المجاز كما في  
 المبالة ايضا في الاستعمال في غير المعنى الموضوع لفتك كون مجازا فجعل المبالة جوابا وبالمجاز جوابا آخر وجعل قول المصنف غير  
 الجواب الآخر غير مرضي كما لا يخفى وقوله سبحانه اهكناها فجاءها باسنا اي اوردنا اى اهلكناهم والتعقيب  
 ذكرى جواب عن تمسك الغزالي بتبع القراء على ان الفاء لا يفيد التعقيب وتقرره قوله ثم وكلم من قرنه الكلام  
 فجاءها باسنا يدل على عدم كون الفاء للتعقيب فان الباس بمعنى الغياب والهلاك تحقيق بعد مجيء العذاب  
 العذاب مقدما على الهلاك المقدم على الفاء في الآية فكيف يكون للتعقيب فاجاب عنه بوجوهين الاول ان معنى  
 اوردنا اهلكنا من باب التضمين والارادة مقدامة على العذاب ضرورة فيقيد التعقيب بجاءه والثاني ان التعقيب في قوله  
 فجاءها باسنا ذكرى من قبل عطف لفصل على الجمل والباء يحجب لمعان كثيرة كالتعدي والاصاق  
 وغير ذلك منها اي من المعاني المزبورة التبعض ايضا كما ورد به اي يكونها للتبعض الفصل  
 عن الباقين في تفسير قوله ثم واسمها برؤسكم روى عن الصدوق عن الثماني بسند صحيح عن  
 بن ابي عمير قال قلت لابي جعفر ما لا تخبرني من اين علمت وقات ان المسح ببعض الراس بعض الظاهر  
 ففكك وقال يا زارة قاله رسول الله ويزل به الكتاب لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم  
 ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال ولا يدرككم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فخرنا الله بنى  
 الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال واسمها برؤسكم فخرنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس  
 لمكان الباء ثم وصل الرجليين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال واجمكم الى الكعبين فخرنا حين  
 بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر رسول الله للناس فضيحة الحديث هذه الرواية رواها المصنف  
 رضوان الله عليهم في اولهم الثانية الكافي والحقبة والتعذيب فلا عبرة لا بالكفار سيبويه ذلك  
 مجيى الباء للتبعض في سبعة عشر موضعا من كتابه في الحاشية لتقرض على العلامة

كلامه بشارع



في التمهيد عدم محسب الباء بالتبعض فتجاءلها سيبويه في جعلها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام في هذه  
الرواية اذ تصححته المشهورة التي اورد بها الشارح فاشتمل في قوله له ورفقه على الكافي والفقيد التمهيد فان كان  
قدس الله روحه لم يطلع عليها فحجب ان يطلع على ما كلام سيبويه فاحجب كيف يوجب عدم اطلاعه في قوله له ورفقه  
عليها وقد اورد بها في كتب الاستبصار في طلب غير ذلك فاجتمع ما استدلال بها على وجوب مسح بعض الراء  
فكانه غفل عنها حال باليف التمهيد فان استهوى كالجبهة الثانية للانسان انتهى وما اخذ من الشارح يستلزم  
ان يكون الباء بالتبعض ليس اضافي كلام الامام فاما لا يجازي فان قوله اخر قاصدين قال به في كل ان مسح بعض الراء  
لكان الباء وسؤال زيارته بن عمن من اين علمت وقلت ان مسح بعض الراء جوازه ينزل به الكتاب ووفق  
اي حديث فلا كله ناطق بصوت حيدري على كون الباء بالتبعض وقع ذلك الشك في عين مثاليين بعد اذ ناول قوله مخرقا  
حين قال بركم ان مسح بعض الراء لكان الباء الى احتمال يمكن ان مسح المتعدي بالياء التبعيض لا عرف  
القاري تلميح اشى بالذهب المنشوش بل يقبلة العقل سليم كلامه وشارح لاول القامى الى مثل تلك التبعيضات كثره  
مطالعة الوجه الباردة لامل الخلف على مسلكهم وان سمي الاكسب ببقية بحسبته لكان ما روي في مسلمان  
فيه اى في هذا المقام في مشرق استمسكين وهو كتاب للمؤلف ان شئت فقل الفصل المشتق فرع و  
واثق الاصل باصول حروفه فان تبرزين المشتق المشتق من الموافقة في هول الحروف مع ترتيبهم  
بالاشتقاق الاصغر ومولا شهر وقياد عند الاطلاق وان تبرزين بها الموافقة في هول الحروف دون الترتيب فكنى  
وناك في مسمى بالاشتقاق الصغير وان تبرزين بها الموافقة في هول الحروف مع عدم الموافقة في جميع هول الحروف  
فقدوا اشتقاق الاكبر والافلا اشتقاق كالحبس النعم ثم ان في اشتقاق الاصغر لا بد من وجوب معنى المشتق معنى المشتق  
مع زيادة كاضارب من ضرب او يدونها كالفصل المصداق من فصل قال في الحاجة المتعلقة بقوله وقت الاصل  
المراد الموافقة الجوهريه والترقيمية ما خرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصداق في الفصل من الفصل اما  
المصدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والافان شرطنا في الفرع من انفة الاصل في المعنى في جملة خرج كمن خرج المعنى  
والعلم بشرطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصداق فيتم المصداق ثم علم انه لا بد في الاشتقاق من تميز اي تميز كان  
ليحقق الفرعية والصلية والتغير فختلف ويحصل المشتق النوع فاشارة اليها بقوله وانواعه اى النوع المشتق تحت مخرج  
وقاها لعلامة في النهاية والتمهيد في البيضاء في المنهاج الاول منها العايرة من مشتق والمشتق منه زيادة  
الحركة كنصر لفتح العين من انصر يكونها والثاني زيادة الحرف فقط كالكاذب من الكذب كالمعين بزيادة الاء

المراد بالاشتقاق



والثالث زيادة الحرف والحركة معا نحو ضارب من الضرب ليكون الميم زيادة الالف وكسرة والراء نقصان الحركة  
فقط نحو عد بالتشديد من العدد وبغيره والحاء من نقصان الحرف فقط نحو خف من الخوف بنقصان الواو والساو بنقصان  
الحرف والحركة معا نحو عد من احدى بحذف التاء المتعوضه من الواو وحركة الدال والتسليم بنقصان الحركة مع زيادة حركه  
اخرى نحو كرم بضم الميم من الكرم بفتحها فقد حذفت الفتحة فثبتت العين والثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو  
عاد بالتشديد من المد وزيادة الالف وسكون الدال المدغمه والتاسع نقصان الحركة مع زيادة حركه اخرى مع كسر  
نحو ضرب من الضرب بحذف حركة الضاد وزيادة العزة المكسوة وكسر الراء والعاشر نقصان الحرف مع زيادة حركه نحو  
من الليات بحذف الالف وزيادة حركه التاء الباء الحادى عشر نقصان الحرف وزيادة حركه نحو لوان من لوانه و  
الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة حركه والحرف معا نحو خاف من الخوف حذفت الواو وزوت الالف فثبتت الفاء الثانية  
الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة معا من ايم من ايمى حذفت اليا وفتحت الراء وزيديت الهززة الحركه  
مع كسرة الميم الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة حركه فقط نحو عد من العدد حذفت الواو وفتحها وزوت كسرة  
السين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة حركه فقط نحو كال بالادغام من الكمال حذفت الالف الواقع من  
اللامين وحركة اللام المختصه زوت الالف لبعدها كاف وان لم ان قد يطلق اشتق ويراد بالماضي والاستقبال او الحال  
التبليس بالمبدان يراد من لفظ اشتق مطلق التبليس بالمسبب ومن دون الواو الربطه الزيان من التفصيل من الجان  
او يراد بالاشتق القدر المشترك بين المسمى والحال بان يراد بطلق مصدر المبد من الذات حالا او ماضيا او القدر  
المشترك بين الحال والاستقبال بان يراد بطلق الصفات الذات بالمبد حالا او مستقبلا وعلى التقادير المذكورة لما يمكن  
المبد من الحالات كالغرب وكونه اياكليات كالتقارن الواو من الملكة وقد يراد منه الحرفه والحال ايضا والحرفه  
في اغلب معنى الفعل كالتباطؤ والتجارب نحوهما ثم ان استعمال اشتق في كل من الماضى والمستقبل يتصور على التقادير  
وفي الحال على نحوين وبقيت كل التزم من تلك الاستعمالات لا يخلو عن تحال كانه من نحو موضع النزاع على ان  
الشرح تخفيفا للمؤنة فنقول ان طلاق اشتق على من سببه في معنى اشتق كاطلاق الضارب على من يضرب الا ان تحقيقه  
بالافتقار والطلاق على من سببه في معنى اشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب في الاستقبال مجازيا لا لانطلاق  
الطلاق اشتق على من كان تصفا بضم اشتق منه في الماضى وليس تصفا بفتح اشتق في الحال كاطلاق الضارب على من  
ضرب في الماضى وليس يضارب في الحال فقد تفرغ فيه فالسبب على ان طلاق اشتق على من كان تصفا بالمضى اشتق  
في الزمان انتهى حقيقة ولا يشترط ان يكون اشتق من الماضى حقيقه بل ان ذلك شرط في الملامه حقيقة



والاشترط لبقاء المعنى المشتق منه في اطلاق المشتق حقيقة وصدق على ان ذلك شرط في ملائمة حقيقة قول ان  
المشتق منه مما يمكن لبقائه فيشرط لبقائه وتوقف البعض من النصف عند الاول واليه اشار بقوله ولا يلزم بقاء  
المعنى المشتق منه في صدقه اى صدق المشتق حقيقة مشروط بل التمسك على سبيل الحقيقة بتفريع عليه  
كرامة البعل تحت الشجرة المثمرة من قبل ونحن لم نثبت بثمره فيصدق عليه المثمرة بارا على هذا القول اذ هو اى  
المشتق كاشف عن موضوع لم يحصل له المعنى المشتق منه كالفرب والحال ان انضاب مثلا موضوع لشخص  
حصل له الضرب سواء كان حصوله في الماضي او في الحال فيصدق انضاب على من ضرب في الماضي صدق حقيقة لا المجاز  
لا يخفى بانيه من غلط المنع في هذه الدعوى اذ فيه تأنيبه من المصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المهتدي بكمال اشعر  
اليه الحاشية ايضا ثم عترض على هذا الدليل بان اكثرهم قد ادعوا الاجماع على كون المشتق حقيقة في الحال ولو كان  
العام اشمل للماضى والحال حقيقة ليلزم الاستمرار والمجاز فيه منه وبان ليست له كونه حقيقة فيما يقضى عن  
المبدء ليست تكون باستعمال النقاد فانهم يتعدون المشتق في الماضي والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى اللاحق  
بجزماء فارادة المعنى الاعم انشاء المعنى والحال مع ذلك الاستدلال تناقض في قولهم وصدق المخبر و  
المشكك على من اخبر وكلمة حقيقة لا مجاز او شرط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة لما صدق على احداهما فخر  
مشكك لان مبدءهما من الاعراض ليس الاله لانهما الحروف وهى مما لا استقرار لها بل يتبدل واحد بعد واحد وتغير  
آخر بعد آخر وفيه لمعتبر في الخبر والمشكك تحقق المبدء عرفا ولا ريب ان العرف يحكم على من يحكم ويشتغل به ولو بحرف  
واحد منه انه مشكك ولا يغيره بسكوت التحليل بقدر التفتيش او ان يبدل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض اللغات  
وبالحال اعتبار العرف في مثل ذلك اقام الغفل وهم لا يقولون شجرة كانت ثمرة من قبل ونحن لم نثبت بثمره انها ثمرة  
انما على ما كان حامضا فصارت لاهلها ليعارض فعل هذا اعتبار المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لا المجاز عن رجاء  
الاجماع المسمى ايضا ولزوم مجازية المؤمن للناسم والغافل بالبحر عطف على الصدق والحاصل انه لو شرط  
بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لزم ان يكون اطلاق المؤمن على الناسم والغافل مجازا فانه في كلا الحالتين حال  
من التصديق وهو باطل بالاجماع على عدم خروج المؤمنية عن المؤمن حالة النوم والعقل والتمسك بالمجازية لغة لما  
العقل سليم والفهم مستقيم وفيه ان حاصل للمؤمن من التصديق وهو في النوم حال البقاء بقاء في الخزانة وان لم يكن في  
المعرفة واعرف ايضا حكم المؤمن في مثل باين العالمين ببقاء التصديق والايان فيه والاستعمال بالبحر عطف  
على الصدق معنى والاستعمال المشتق في الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال كما ليقم زيد ضارب اسن الاكسى



وعدا والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والاصل ان المشتق قبل في الازمنة الثلاثة  
والاصل في الاستعمال حقيقة وسماعه في الاستقبال مجاز بالاتفاق وفي سماعه في الماضي والحال فيكون حقيقة فيما وفيه ماني  
الدليل الا على ان الاستعمال عام من حقيقة والمجاز لا ينفى الحالى كالا ينفى جواب من احتجاج القائلين بان شرط الابد  
في صدق المشتق حقيقة تقريره انه يصدق على من ينفى عن الضرب انه ليس بضارب في الحال صحة السلب من علامك المجاز  
فيكون صدق الضارب على من ضرب في الماضي مجازا لا حقيقة واجاب عنه بان لفظي الحال بانه ليس بضارب في الحال  
لا ينفى لانه ان اردتم باللفظي المذكور ليس بضارب في احد من الازمنة الثلاثة فم وان اردتم ليس بضارب في الحال في  
الزمان ضارب في الماضي فسلم لكن لا يفرنا اذ غاية ما يلزم منه هو صدق السلب في الجملة وهو لا ينافي في الثبوت في الجملة بل  
اللفظي هو علامة المجاز هو السلب المطلق لا السلب في الجملة وفيه ما حققنا وسابقا من ان اسباب علامة المجاز بالنسبة الى  
المسلوب فمن ضرب في الماضي يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال فيكون الضارب مجازا بالنسبة الى الماضي والاضافة  
عزيت اجماعهم على كون المشتق حقيقة في الحال و اجماعهم في مثل المقام حجة فلو كان في الماضي ايضا حقيقة لزم الاشتراك  
المجاز فيه ومنع الطلاق الكافر على من آمن شرعى جواب عن قولهم لو لم تشترط لبقا لفظي في صدق المشتق  
حقيقة لزم صدق الكافر على من آمن يكون الكفرية من في الماضي ثابتا فيصدق عليه كانه حقيقة وحده بل به يتبدل  
الا يلزم كون كابر بصحابة كفار او الجواب ان منع طلاق الكافر على من آمن بطريق شرع لا بحسب اللغة وما يحسبها قبول  
البحث وفيه قد التزم المنع شرعى في طلاق الكافر على من آمن فالتقول في طلاق الحامض على ما صار حلا فان اطلاقه على  
الحلوه خلاف اجماعهم فانهم لا يطلقون الحامض الا على ما فيه الخصوصية بالفعل قتال وقيل قاله الشهيد الثاني في تهذيب القواعد  
قبلا بغير وجهه اي فزوج الطلاق الكافر على من آمن بعد كفر عن محل النزاع اذ هو اي محل النزاع مما اى المشتق  
الذى لم يطرد على المحل اى على محل المشتق وصف وجودى ينافي الاول اى الوصف الاول وفي المؤمن قد طرد  
الوصف الوجودى الذى هو الايمان منافي للوصف الاول الذى هو الكفر كما في المحصول وغيره في الحاشية  
هذا الكلام في المحصول موجود في بعض كتب المنافع او رده فينا الشهيد الثاني نقلا عنه في قواعد ونحن لم نجد في المحصول  
وفي كلام علماء اهل المصنوع هذه كصورناه بلفظ قليل حتى قيل ما ذكر من محل النزاع والمهم يوجد في المحصول لكنه موجود في  
منعصر المصنوع للتبريزي وكلام لا تدعى فاعلاق النائح والقاتل على اليقظان والقاعد مجازا اتفاقا انفرج  
على مقوله صائب اقبل وانتهى انه لو كان محل النزاع اقبل فاطلاق انتم على اليقظان والقائم على القاعد يكون مجازا  
الطريقين الموصف الوجودى على محلهما وهو حقيقة في انتم والتعود في القائم لا ينفى ماني العبارة من لفظ التشر لم يشب



لا السارق والزاني بعدهما أي بعد السرق والزاني ليس الملاق السارق على من سرق والاني ليس سارق  
 الزاني على من زنى والاني ليس بزاني بهما كما ان الملاق النائم على اليقظان بهما زلانا ليس سارق والزاني ليس  
 عليهما وصف وجوبى وان طر الوصف العدمى هو عدم السرق وعدم الزنا وهما الملاق والملاق هو الملاق  
 فقال فتنصير يع تضرع على مقوله صاحب القيل والغرض من هذا الاغراض عليه فانه قال في التكملة في هذا  
 التبعين الماء حمل لبقا الكرامة عدم خروج من كونه ختمسا والصدق الاكمل الزوال اذ الشئ لا يترفع بها  
 فقال المصنف حاشا انه على تقدير كون محل النزاع هو الملاق على محل وصف وجوبى ينافي الاول بقاء كرامة  
 الطهارة بالماء المستحق بالشمس بعد برودة الماء المستحق على هذا الاصل وهو مع ما بين في  
 صدق الشئ حقيقة ونظره متعلق بالنزاع كما ترى في غير هذا لان سخن قد يرد عليه وصف وجوبى وهو البر  
 فخرج من محل النزاع ويكون الملاق سخن على البر وجهان فلا يثبت الكرامة فلا يستقيم التضرع الا عرفت به انفق  
 مقتضى القواعد اللغوية ان المشتق للصدق حقيقة لا فيما تحقق المبدأ وفيه في الحال المقابل للملكة وعرفه لا بما علم  
 اطلاق الاسماء والابيض الحامض على ما كلكب بالفعل لا على ان كان بغير الواسو او حامضا كما هو اعتبار الوصف  
 الوجوبى مما لا يثبت به العرف الحامض من العرب بل لا يخصصه ايضا واما ابدال الحكم من القطع والجلد على سارق  
 والزاني انما هو بالليل الخاف من القواعد اللغوية كالا جمل وغيره من الدلالة الشرعية كما اثبت اكثر اسائل  
 المتعلقة بتكلفنا باللائل الخارجية عن القواعد اللغوية **فصل في مقولاته في شرط صدق الشئ**  
 على شئ قيام بمعنى مشتق منه فيه ام لا قال شاعرة الاشور رتبة شرط القيام واختزلة على عدم الاشتراط  
 المصنف خرج وقال لا يشترط الاتصاف بالمبدأ وهو مشتق منه في صدق الشئ على شئ وان علم  
 في الاستعمال اتصاف المبدأ في صدق مشتق على شئ لكنه غير مشروط كما هو مبين بحاجتنا رضي الله عنهم  
 قال في الحاشية والمراو المشتق عم من يكون اسم الفاعل او اسم المفعول او المصنف المشبهة وسواء كان المبدأ  
 قائما بغير محل اوله والحاجبى خصص باسم الفاعل وبما اذا كان المبدأ قائما بغيره واعتدله بان عمدة البحث  
 وصفه سبحانه بالتكلم مع قيام الكلام بالشيء وهو عند ضعيف والاولى التكميل كما فعل الامام في كلامه في وجوبه  
 قيل للحاجبى مقتضى ان الاتصاف بالمبدأ ليس شرطان صدق اسم المفعول فان الفعل لا يقوم به بل هو قائم بالفعل عن حقيقة  
 اختصاص باسم الفاعل وايضا الفعل لا يقوم بنفسه بل يقوم بمحل وبغيره والى هذا فيما تقدم من غير محل فلا يقتضي ان كان المبدأ  
 قائما بغيره نعم لا ضرورة في التميز لكن ليس ينبغي ايضا قول هذا الوجه وان خرج به اسم المفعول كمن اقصه لم يشبه قد



بعيت فانها ايضا ما قام به الفعل والمبادر من اسم الفاعل ليس بصفة اشبهه فعله هذا ايضا ان يصير بالمشق  
 ايضا على ان لم يصنف ما قال شينا فسمه بل ثبت الاولوية ولا يثبت في اولوية كما يشعر اليه كلامه هذا الموجد ايضا فاعل  
 استدل بالبحول على هذا المطلب بصدق المولد الضارب مع قيام الالوه والقرب لغيره اي  
 بغير الضارب والمولم حاصله ان الضارب يصدق على فاعل المضرب وكذا المولد على فاعل الالوه مع ان يضرب  
 الالم الذين بما سبده ان قائمان بالمضروب والمولم بالفتح وبها غير الضارب والمولم فلو اشتراط الاتصاف بالمبادر في  
 صدق المشتق لما صدق على فاعل المضرب ضارب ولا على فاعل الالم مولم وفيه اي في هذا الاستدلال ان المبدء  
 هو التأثير لا الاثر حاصله ان المراد بالمبدء هو التأثير الذي يولد من الفاعل لا الاثر القائم بالفعل والناظر  
 متحقق في الضارب المولم ويمكن الاستدلال على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدء في صدق المشتق بصدق  
 العالم والقادر والخلق عليه سبحانه ما صله ان يذره الاسماء صادقة على الله تعالى مع عدم قيام سببها وبها في  
 العلم والقادة والخلق بغير ما عدم قيام العلم والقدرة بغير انما اشار اليه بقوله والعينية ثابتة اي قد ثبت في  
 علم الكلام ان صفاته عينية بغيره فهو عالم وقادر بالذات لا بسبب قيام العلم والقدرة بغيره واللاقين الى ما  
 قام به يمكن وقد فصلنا المقام في عينة الصفات في شرحنا سوار التيسيل للرسالة المتأخرة في التيسيل للاستدلال  
 بطلانه واما عدم قيام الخلق بغيره فلما افاده بقوله والافياء والخلق به سبحانه والالكان محل الحوادث و  
 بطلانه متفق عليه اذا الخلق هو المخلوق الذي هو الاثر والكون غيره وكان به تأثيره في الالكان بالاتفاق فهو اما في عدم قيامه  
 العالم لسلوكه بغيره وحيث ان التأثير من الاثر والما حاد فله تاثير اخر ولم يرد في هذا المقام اسو له واجبة كذا  
 روي الا تصارده لتشتبهوا اي الاشاعة على من يسم من اثره الاتصاف بالمبدء في صدق المشتق بالاستقراء  
 وبه يتبين عبارة عن تنوع الكلمات المشتقة وعدم نظير بكملة تصدق على ذات والمبادر قائم بغيره والافياء  
 ايضا القطع باعتبار انه حصل لهم من قبح كلمات العرب حكم في الذي كوجب رفع الفاعل الحاصل من تنوع كل حكم  
 كذا قيل وانظروا ان المراد بالقطع ان المذهب الغالب القوي كفاية في المباحث المتفرقة من غير حاجة الى التعمق في  
 ولا يهزم ان الاشاعة على من يسم من اثره الاتصاف بالمبدء في صدق المشتق منطلق الوجود والاتصاف  
 على الشيء والواجب على الصلوة مثلا المولم عدم إطلاق الموجود على الشيء فاشارة اليه بقوله العينية  
 الوجود بغيره يهزم يعني الاشاعة قد روي ان وجود كل بابية محكمة او واجبة عين في انها فلا يكون الوجود  
 قائما بشئ للعينية فلا يصدق على شئ انه موجود ولعدم قيام المبدء فيه وهو شرط انهم واما عدم إطلاق



على الشيء فيدل عليه قوله وقيام الصوت بالهواء يا بحر عطف على دخول اللام حاصل ان الاشاعرة قد  
عرفوا الصوت بانه كيفية قائمة بالهواء او كليها الهواء الى القصد فيصير الصوت للهواء الى اسما فاعلى بناء يلزم إطلاق  
على الهواء لقيام الصوت به لا على شئ من الاشياء وانه لعدم قيام الصوت به لما عرفت وليس الامر كذلك لانهم يطلقون  
الصاوت على من يصوت واما عدم إطلاق الواجب على الصلوة فاولا الى بقوله وجعلهم بالبحر عطف على ما قبله اي  
جعل الاشاعرة الواجب من كلام النفسى حاصل ان الواجب حكم والحكم عند من خطاب الله المتعلق بالفعل  
المكلفين وخطابه كلامه النفسى القائم بذاته لتفكيكون الواجب عند من كلام الله النفسى القائم به نعمه فيطلق الواجب  
على الصلوة لعدم قيام الواجب بالصلوة بل يطبق الواجب عليه والحق ان البحث عما لا من الطرفين اما من  
الاشاعرة فلان شئ من سلكهم على العرف لغة وهم لا يفهمون مثل تلك التوقيفات واما من طرف جوابنا فلما  
اشار اليه بقوله ودعوا اليهم الاستقراء على شئيت تخلفه في العالم والقادر والناحق كما عرفت والظاهر ان  
كلام المصنف في هذه المسئلة الوقف المطلب الثالث من المنهج الاول وهو فائدة المطلب في التبادر  
الاحكام متية الحكم الشرعي لا العقلية والعاوى طلب الشارع ومبدا الله سبحانه في ختم الاحكام  
اما الشارع بمعنى المبتين فيوزان براديه النبي والائمة عليهم السلام كما مر من مقتضى البحث الحقيقة الشرعية فيترك  
من المكلف الطرفين متعلق بطلب الفعل بالنصب على مقولية طلب او تركه اي ترك الفعل مع تحقق الدام  
بخلافه في الضمير المحرر واما المكلف او للطلب او للشارع على الاول يكون له صفة متضافا الى الفاعل وعلى الثاني  
متضافا الى المفعول وكيف كان فقد ظهر منه تعريف الواجب واخرته لان طلب الشارع من المكلف الفعل مع تحقق  
الذي من اجله هو الواجب وطلبية منه ترك الفعل مع ذلك التحقيق وواخرته ابدل ذلك اي بدون تحقيق الدام  
بخلافه في الاشارة الى المنسوب والمكروه او طلب الشارع من المكلف الفعل به دون تحقيق الذي من اجله هو  
المنسوب وطلبية تركه بدون ذلك التحقيق هو المكروه او نفسه ويترك بالرفع عطف على الطلب اي هوية اشارة  
بما اشارة الى تعريف المباح او لتسوية الشارع بينهما اي من الفعل والترك هو المباح او وصف مقتضى ذلك  
اي ان ذلك الطلب او لتسوية على القول بطلب الشارع والحاصل ان طلب الشارع الفعل لتركه او تركه بينهما ليس  
تسوية لنفسه بل هو لوصف هو مقتضى لصد وتركه الاحكام فقد لوحظ ان هذا الصياح ليس مترزا بل اشارة  
الى ان حسن الفصح في الافعال عقلية اشعري كما هو مرسوم الاشاعرة وبمعنى الحقيقة في الحق فاشترطت فعلت الاحكام  
الحق من الجوب والحرمة والندب والمكراهية والاباحة بحيث ودعا في ضمن تعريف الحكم الشرعي كما عرفت فقلوا



والحكم الوضع ليس حكما بل مستلزما له اي الحكم دفع ذل تقريره ان الحكم الوضعي يخرج عن تعريف الحكم الشرعي انه  
 ليس فيه طلب الشارع ونسوبة بين الفعل والترك صريحا بل هو حكم على الوصف بالذات سبب لما وضع الشارع او شرطا  
 او انما الحكم على ذلك كونه سببا لوجوب الصلوة التي هي ضعية الشارع وكما حكم على الطهارة كونه شرطا للصلاة  
 كما حكم على نجاسته كونه مانعا عن الصلوة فلهذا الاحكام ليست فيها الطلب والتسوية صريحا فاجاب بان نصف راجح بان  
 الحكم الوضعي ليس حكما في الحقيقة بل هو مستلزم للحكم وقد عرفت منافي صدر الكتاب ان خروج الاحكام الوضعية عن  
 مضمونها لعدم تعلق الغرض بها بالذات فتذكر اجاب لبعض يا وخالها في التعريف بان الطلب الماخوذ في  
 احد اعم من ان يكون صريحا او ضمنيا وفيها ليس الطلب صريحا بل ضمنيا اذ ليس معنى كون الدلو سببا لوجوب الصلوة الا  
 الشارع وجوبها تعنا ولا مانع من طلب الترك جواب عن ايراد يورد على تعريف الحكم الشرعي بان طلب الشارع  
 ترك الفعل لا معنى له لان الترك عبارة عن عدم الفعل العدم اذ لا يصلح ان يكون اثر القدرة المتأخرة ككيف يكون  
 مطلوبا بالشارع فاجاب بان كون اعدام الوجود لا مانع من طلبه انما يكون مانعا لو كان ذلك لعدم نفسه اثر القدرة المتأخرة  
 وليس كذلك بل اثر القدرة لا يستمر عليه اي على الترك فاعدم باعتبار وصف التمرار اثر القدرة المتأخرة  
 لا بنفسه اعترض عليه شارح حديثه بان ما يكون علته شئ فاستمرارية علة التمرار في ذلك شئ فكما ان اعدام الازلي  
 محقق بطله وهو عدم علة الوجود كذا استمرارية حقل باستمراره العلة وكما يكون معللا بطله لا يمكن ان يكون محققا  
 بطله اخرى فاستمرارية العدم مع بقاء علة لا يمكن ان يكون اثر القدرة فلا يكون العدم باعتبار التمرار ايضا  
 مطلوبا بالشارع فان كلف ليس الا بالفعل وهو في التوحي كلف النفس عن الفعل انتهى اقول ان الاعدام  
 الازلي لها قسمان احدهما لا يمكن وجوده بل هو في جميع المستحبات كترك الباري وجميع المتعينين لا يمكن تحقق  
 علة ما وتصل به الاعدام لا تكون مطلوبة بالشارع وتأتي ما يمكن وجوده لا مكان وجوده علة وجوده كما ان  
 السيد امر عبده لاجدوم دخول دارهم فيعلموا العباد الى ان مثله العدم لما كان يمكن الوجود بان تحقيق علة  
 حتى ارادة العبد دخول الدار طلب السيد استمرارية اعدامه وان لم يكن كذلك نصارت الامور لها ذات بعيد  
 بترك الافعال انما اطر وهو بدعي البطلان فمن هذا القليل الاعدام التي طلبها الشارع منها لما كانت ممكنة  
 باعتبار تحقق ما طلب الشارع استمرارية اعدامها هو المصنف بقوله اثر القدرة الاستمرارية عليه وما قال الشارع استمرارية  
 مع بقاء علة لا يمكن ان يكون اثر القدرة سببا لكن بقاء علة الاعدام لمطلوبة ليس ضروري كما عرفت فيمكن ان يكون  
 فيكون مطلوبا بالشارع والعلق كلف بالفعل كما قال شارح المجلد واردة الكف من التوحي مستلزما ان لا يكون



ترك الزنا طول عمره ولم يقصد الكف بمثل ولا يسكن فقه برحق التدبر والطلب في التوقيف اي التحصيل في الطلب  
المتعلق بفعل العتيق الرجوع الى الولى اي الى ولي القصى حاصله جواب عن ايراد لوري على تعريف الحكم الشرعي بقرينة ان  
الحكم بان مملوثة تحتين مندوبة حكم مندوب لكونه مطلوب بالشرع بدون تحقق الذم بخالفه كمن لا يصدق عليه تعريف  
الحكم لانه كما عرف طلب الشارع من المكلف وليس يكلف فلا يتعكس التعريف فاجاب بان الطلب ليس متعلقا بـ  
حقيقته بل هو لوليته متى يحصره على اتيان الواجب لئلا يقتصر من الواجب ويتبادر به اما الجواب بان المراد بالمكلف ما يتحقق  
به الخطاب اعم من ان يكون مكلفا او غير مكلفا بل اعم من ان يكون المتبادر في عرفهم من المكلف هو البيان العاقل قائل  
ومكره ولا العبادة كما لقوله في الحام من المكلف وبكلا منه اي من المكروه وجواب لما يراد على تعريف  
المكروه بان طلب الشارع من المكلف ترك الفعل بدون تحقق الذم بخالفه وهو لا يصدق على عبادة  
المكروه منه كالقوله في الحام من عبادة وفعل العبادة مطلقا راجع الى تركها فكيف يطلب الشارع تركها  
في المكروه ليس شاملا لجميع افرادها فلا يكون جامعا واجاب من بيان عبادة المكروه منه داخلته في تعريف المندوب  
الائق المكروه لرجائه اي رجحان فعل العبادة المكروه منه وانما سميت مكروه باقلتها لئلا يها بالقيسة الى غيرها او  
يجاب عنه بان مكروه العبادة منه اي من المكروه باوجاعها اي الكراهية الى وصف خارج من عبادة  
حاصلة ان العبادة واجبة في نفسها وانما ينعى بها الكراهية باعتبار انشاؤها في الحام فالكراهية باعتبار الوصف  
الخارج عن العبادة في نفسها وفي هذا المقام بحث طويل لا يخفى الوقت بذكره ولست ليس القيمة به اي  
بمكروه العبادة لخصف والحاصل ان البعض جعل الاحكام سبعة الوجوب والحرمه والتدوب و  
مكروه العبادة ومكروه في غيرها والاباحة وموصف اذمة كثيرة الاقسام بلا طائل لا يمكن ارجاع السادس الى  
المندوب كما عرفت وبين الشارح محذرة الاقسام الستة كذا بان اما الطلب متعلقا بتركه ولا يتحقق الذم فيه  
فاما ان يكون فعله اقل ثوابا وهو المكروه من عبادة واما لا يكون في فعله ثواب مطلقا وهو المكروه من غير ما اقول  
على هذا التقسيم النية لا يندفع محذور ان فعل العبادة مطلقا راجع فطلب تركها من الشارع غير محقول لان  
ما قال المصنف في قال فصل قال القرآلى الحكم خطاب الله الخطاب لوجه الكلام نحو الغيرة قد  
نصرت الايدي وغيره من علل الاصول نقلت الى الكلام الموجه وهو المراد منها المتعلق بالرفع لست الخطاب  
بافعال المكلفين بقوله خطاب الله خرج خطاب غيره والخطاب النبوي والائمة عليهم السلام فهو ايضا خطابا  
لهم تخاطبهم من مقام انفسهم بقوله المستحق بافعال المكلفين خرج ما يتعلق بذاته تعذرا لاله الا هو يفعل



نحو خلق كل شئ ونبه وان مكلفين دون افعالهم نحو الله خلقكم واما تعلمون بغیر المكلفين من اعمادات والتفسيات  
 ويومئذ ينزل الجبال وقد يتفرض عكسه اي مع التعريف بالخواص اي بالافعال المختصة بالنبى مع يجوز  
 الازدواج بالزائد وجوب قيام الليل وغيرهما فانها ايضا احكام وخطاب مع انها خارجة عن المبدء والبرهانين  
 جهة واحدة الفعل ووحدة المكلف اما خروجا من جهة واحدة فعل فلان الماخوذ في الحد الافعال و  
 الاحكام المختصة بالنبى متعلقة بفعل واحد وهو فعل النبى اما خروجا من جهة واحدة المكلف فلان الماخوذ في  
 المكلفين واحكام النبى المختصة بمكلف واحد وهو النبى قال في الحاشية بل بغیر الخواص ايضا كالصلوة والصوم  
 والحج او لم يتعلق الخطاب فيها بكل الافعال كما هو لول المعنى اختلف لكن نقص هنا من جهة واحدة لا من جنس  
 انتهى ويتفرض طرفه لا اى منع الحد بقوله نعم والله خلقكم وما تعلمون فانه يصدق عليه انه خطاب  
 المتعلق بافعال المكلفين مع انه ليس بحكم مصطلح احاطل انباء عن حال فعلهم بل الخطاب بالحد اي احكامكم  
 عليها اس على الآية اظهر من الخطاب اس على اقواله وادله مشاركتها اي الآية لا اى الحد احكامكم في الاشياء  
 الخطا هو على بالانتم سائر يعنى كما ان تعريفكم شعرا بالعموم من عموم الافعال وعموم المكلفين يكونه مملعا على  
 بالكم فكذلك الآية ايضا مشعرة بالعموم من عموم شعركم فمخير ما تعلمون ولغوا بالحد ووليت بهذه المشابة وانما  
 فيه انما شعرا بالظاهر يعنى يكون شعرا بالعموم بحسب الظاهر والاقدير اذ هو الواحد ايضا كما في قوله نعم واذ قالت  
 الملائكة يا مريم والمراد بالملك كلمة جبريل ولذلك اى لا شعرا بالآية بالعموم استدلوا انى الا شعرة بها  
 اى بالآية سمعا اى فى قول الاله التلبية على خلق الاعمال وانطرت متعلق باستدلو اى يستدلوا بالآية  
 على ان خالق الاعمال كذا نزل الاخير امور الله سبحانه بان قالوا الفظة فافى قوله واما تعلمون مصدرة فالفظة والله  
 خلقكم واما اياتى وتعدى فالتب اى يندفع من انكس اى عكس التعريف بديل فيه خوس النبى متعلق بفعل مكلف  
 واما بيان انكس اى متعلق بالكتاب بالغير اى غير النبى فى تخصيص اى فى تخصيص الخطاب بفعل النبى الماخوذ بالبرهانين  
 والافعال ان الخطاب متعلق بفعل النبى وان كان بحسب الظاهر متعلقا بفعل مكلف واحد وهو النبى لكن التعلق بغير النبى ايضا ملحق  
 بالآية واما ما عليه النبى من كلامه عليك الازدواج بالزائد على الاربع مجازا فانه وان كان متعلقا بالنبى بان بحسب الظاهر  
 كونه من المتعلق فكذلك الخطاب بغير النبى ايضا ملحق بالآية بغيره على غير النبى ذلك الازدواج بمقتضى الملائكة  
 متعلق بالكتاب بالنبى من انشاء كذا بغيره لقيامه بغيره فقد صدق على الله انما انطابات متعلقا  
 بالآية انكس من جهة المكلفين والقبلى من جهة الافعال فقالوا بالجنسية ثمن الجمعيين الماخوذ في



هذا الحكم وبها الافعال والكلفين مقصودة كما قصد الملائكة في قوله اذ قالت الملائكة يا محمد جبرئيل م كلفنا  
 فمضى التعريف خطاب الله المتعلق بجنس الفعل من جنس المكلف فاندفع النقص بالنكس بكلا الجنتين جهة الافعال وتو  
 المكلفين ويزب عن الطرد اى طرد التعريف بان حيثية التكليف في الحد معتبرة والحاصل انه قد  
 يعتبر الحيثية في الحد وان لم يقع التصريح بها فمنا ايضا حيثية التكليف معتبرة وان لم يقع بها فمضى هذا الحكم خطاب الله  
 المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون فلا يتقص طرده بالآية الكريمة اذ ليست فيها حيثية التكليف  
 بل باعتبار حيثية الخلقة فان معنى قوله اقموا الصلوة واتقوا الله واعلموا ان الله يعلم ما كنتم تعملون لانهم مكلفون في فعل  
 التعريف طردا وعكسا ويحذف منه اى يندفع الدب عن النكس وانظر والتعدد انه  
 تعد الحكم المنقوص بالنبي م ما صله انه على تقدير لحاقه بالتعلق بالغير لزم ان يكون الحكم المنقوص النبي مكين حكم  
 بالنسبة اليه وحكم بالنسبة الى غيره م من الامة مثلا قال الله سبحانه النبي اذ دنا من الزائد على الاربعة عمل مكلف  
 الاباحة بالازدواج بازاء النسبة الى النبي وحكم تحريم الازدواج بالازدواج بالنسبة الى غيره من الامة فهاذا المنقوص قد  
 بالنكس لخروج الحكم المنقوص بالنبي م من حيث التجوز اى ارتكاب الجواز في التعريف حاصل ان قصد الحيثية من جميع  
 الاقوال والمكلفون يوجب التجوز في التعريف وهو محل الجمع لمحملى بالام على حيثية لتناول الواحد الاجتناب من الجواز  
 لا بد في الحد ودل ان الجواز خلاف الظاهر اذ الظاهر في الحدود والتعاطى لا تعاطى في معانيها الحقيقة لا صلتها هذا هو كونه  
 في الذب عن العكس ولما اخذت في الذب عن الطرد فهو لا شأنا له واعتبارها بالرفع على ان تعدد في اعتبار حيثية  
 في الآية المزبورة لتضمنها اى الآية الاكسار عليهم في عبادة ما يتخون حاصله ان حيثية التكليف  
 معتبرة في الآية ايضا فان فيها انكارا على الذين كانوا يعبدون ما يخفون كما يدل عليه راية وهو قوله اقموا الصلوة  
 ما تخون والله اعلم وما تعلمون والبرقة في قوله ان تعبدون الا انهم الامارى للام ان يكون الخطاب بهذه الآية  
 متعلقا بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون اذ غير المكلف لا يستأهل الانكار فمضى هذا اعتبار حيثية التكليف  
 في الحد لا يدفع النقص الوارد عليه بان الآية المزبورة ليست حكما مطلقا حاصرا وخولها في الحدود  
 اجنبى كلام الشارح حمدا لله في هذا المقام محصلة ان الخطاب بالآية متعلق بهم من حيث كونهم عقلا ومكان  
 للتمييز بين الحق والباطل لاس من حيث انهم مكلفون وغير المكلف ان كان مطلقا يتصور عليه الانكار في قوله  
 للعقل وهذا الكلام كما ترى يدل على كمال الغفلة عن الامور الشرعية فان المكلف ليس لاس من هو بان  
 عاقل فالترقية بين عاقل والمكلف صدق من في الشارح لا يبرر القول ان كلفا لاسيا بالمكلفين مخالف لاجماع



اصحابنا رضوان الله عليهم لا يفتقرون على انهم مكلفون كالمسلمين كما يستفاد من استبعاد الشاكي من  
 القاطع الى العلة غيره وادعوا عليهم ما ادعوا على المسلمين ثم ساقوا اي ساقوا الآية في احوال عقل وفيما نحن في  
 جواب الاستدلال بالآية المزبورة على خلق الاعمال ذكره بقينها على تزويدها ما استدلووا على حصوله في اراة ما خلقه  
 سبحانه جوهر القصد كما يجوز وجوه الممول لا اقل حاصله انه يظهر من ساق الآية انه سبحانه خلق جوهر  
 من الحجر والخشب وهو مجهول لا اقل حتى يتم استدلالهم على خلق الاعمال لانه حكايه عن قول ابراهيم لقومه بعد كسر صنمهم  
 اني عبد الله متخوون والله خلقكم وما تعملون ولقطة ما في قوله متخوون هو موصولة او موصولة لامصدرية والمراد ما تخوون  
 المتخوون لا المتخوون لانهم لم يعبده فوجب اراة الممول ايضا من ما تعلمون حتى ينطبق اللفظان معنى فطرا والآية  
 ان الله خلق المول لا اقل فلا يتم استدلالهم اي الاشاعرة بها اي بالآية على خلق الله سبحانه العلم  
 لكون بناءه على جعل ما مصدرية وقد عرفت انه ليس كذلك ولذا ترك الفخر الرازي الاستدلال بهذه الآية  
 في تفسيره ودعوى القاضى ناصر الدين البياض في تفسيره الا ولوية بالنصب على انه مفعول المول  
 غير مسموعة لانه مجرد الدعوى بلا بنية وبرهان حيث قال في تفسيره والله خلقكم وما تعملون اي و  
 ما تعلمون فان لم يخلقكم فكيف كان يخلقكم ولذا كان جعل من علمهم فابق اراة اليهم عليه وخلقهم بموقوف  
 عليه فعلمهم من الدعوى والعادوا عليكم يعني مملوكم بيطابق ما تخوون لانه في الحديث فان علمهم اذا كان مخلق الله  
 فمعلمهم كان موقوف على تعلمهم لولا ذلك وهذا المعنى متك صوابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على  
 الاولين لما فيها من حذف ومجاز انتهى فكل ما يطيدل على ان ما مصدرية والمخلوق لله تعالى هو المول ومخلوقه  
 العمل يستلزم مخلوقه الممول بالظن الاول فاجاب عنه المصنف رحمه الله بمجرد الدعوى بلا برهان غير مسموعة  
 التوقف اي توقف الممول على اقل كما فهم من كلام البياض في كبريها اي الالوية كما في القدر والقدرة  
 والمقدور فان القدرة مخلوقة لله فمقدورها الموقوف على القدرة يجوز ان يكون بطلانها لاي  
 الله كالحراق الموقوف على النار فان فاعل النار في النار الموقوف عليه للحراق هو المخلق وقال  
 الحراق الموقوف ليس بالمشعل فاعله النار فله ان يخلق الموقوف عليه الموقوف على الموقوف والموقوف  
 البياض في قال الشايع مما الله لا يعبد الا الله فاعله النار فله ان يخلق الموقوف عليه الموقوف على الموقوف والموقوف  
 ال في آخر فاعله الشايع علم المخلق المصدري بخلق الله فهم بالذاتية القدرة العبدية فاعله لا يتصور  
 ان يكون مملوكم فاعله المخلق المصدري بخلق الله فهم بالذاتية القدرة العبدية فاعله لا يتصور



الملزوم مستحق لخلق الملازم وحله بخلق القدرة والمقدرة والافتاء والاعراق انتهى القول فيه ادكنا  
 ان لهم موقف على علم غير منظر الى خلق آخر وقدرة اخرى كذلك الاعراق ايضا موقوف على الافتاء في ان  
 بای وجه كما يحصل الاول لا خلاق لمجرد الافتاء او الممنوع بالمثل بل لما في بالفتح وغيره فالتعريف يحمل ان قابل  
 تامة لما عذله الفصل السابق لم يقض طرد الحد ای حد الحكم للفرز ال بعد تبينه ای بعد اعتبار  
 التكليف في التعريف باخبرني بالثبوت في النون للاضافة ای بالاثبتين الاخيرين من سورة النور  
 وما قوله ثم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتقرر النقض انه يصدق عليه  
 الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث أنهم مكلفون مع انها ليس من افرا والحد واما ان كان هذا النقض المظهر  
 من نقض آية وهما خلقكم وما تعملون كما مر اصرار حقه الوعد في ادلى الايتين والوعيد في ثابتهما وفي  
 الآية السابقة لا يخرج اما المراد بالوعد جزاء عمل الخير والوعيد جزاء عمل الشر وما تضمنت ان المكلفين من حيث  
 هم مكلفون وغير المكلف لا يتحقق الوعد والوعيد واجاب بعض من قبل الاشاعرة بان المراد بالمكلفين في حد الحكم  
 المكلفون الذين كفوا بذلك الخطاب الذي هو مطلوبه واخبرنا الزلال وآية والله عاقلكم وان كانت خطابات  
 متعلقة بافعال المكلفين لكن ليست خطابات كلفها المكلفون لعدم كونها تطبيقية بل هي اخبار عن عمل الخير  
 الشر فاحتمل بقوله واراد ان المكلفين بذلك الخطاب ان حصلت الطرد ای طرد حد الفرز الى  
 افسدت العكس ای عكس الحد بالا باحتمال حاصله ان تلك الارادة وان حصلت بطرد والتعريف  
 تخرج الايتين من الحد لكن نقض عكس الحد بالا بآية فانها ايضا حكم ولا يصدق التعريف عليها فان خطابها  
 ليس الخطاب الذي كلف به المكلفون ان التكليف انما يكون فيما يحصل فيه الثواب والعقاب ولا شيء منها في الآيات  
 وفي الحاشية ما عرّف بلفظه ان في قوله ان حصلت الطرد لانه يمكن ان يقع فيها ای في آخر في الزلال تكليف بل غير  
 والثواب الشرع فلم يخرجها ای اخبرنا الزلال بای ذلك الخطاب كونه بآية قيد لا اقتضاء واقتضاء  
 في حد الحكم فصل الطرد فخرج تلك الآيات لان فيها ليس اقتضاء ولا تخيير لكن نقض العكس فخرج الحكم  
 من التعريف ان حكم بحكمته الوضعية بعد مكنون الاقتضاء والتخير فيه فيضات الى الحد فيبدأ الوضع  
 متى يدخل الحكم الوضع فيه اسلم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين الاقتضاء والتخير الوضع فيستقيم الحكم  
 اما في اصل الحكم الوضعي ليس حكم كما قرر من الاصناف في تعريف الحكم فاجابة الى زياده قيد الوضع في التعريف  
 القول لا يقتضي عليك ان الاقتضاء والحكم يمكن في الآيات المزبورة صريحا كذا هو من حيث زيادة قيد الاقتضاء ايضا



لا يخرج تلك كليات من المحذور ومن ارجعه الى الخطاب الوضعي اليهما اي الى الاقتضار والتحريم مقتضا  
اي قدر الوضع من المحذور كغنى بقيدى الاقتضاء والتحريم ولم يخص ذلك الشخص الا اول اي اقتضاهما او تحريم  
بالصريح اي بالاقتضار الصريح او التحريم الصريح بل عتده ذلك الشخص الاقتضار والتحريم مما يتصل  
الضمني وقال المراد بالاقتضار والتحريم ان يكون صريحا او ضمنا او لا معنى لكون الدلو كسبب للصلاة  
الا وجوب الصلاة عنده وكذا لا معنى لكون الطهارة شرطاً للصلاة الا بقطع الصلاة فيه ولا ان يكون الخبايا  
مانعة للصلاة التحريم الصلاة معها كما قد مر في كتابنا لا يحتاج الى ايراد الوجع فيرد عليه اي على من  
اربع الوضعي اليها التخصيص بكثير من الايات التي ليست باحكام كالايات المتضمنة على التخصيص والى  
فانها وان كانت ليست باحكام لكنها شتماء عليها تمنع التضمنها لغيرها من افعالهم اشتراك على الخط عليهم وانما  
الايم اعم مما قال الشارح مما لا بد ان يقتضيه في نفسه لا يدل على الاقتضار والتحريم الا ضمنا بل لا يقتضيه اقتضاد  
من نفس آخر فلا يرد التخصيص بهذه الايات انتهى وفيه ان يقتضيه الواردة في كتاب الله لمصلحة الناس وغيرهم حتى  
يتبينون بانماصم اياهم عن افعالهم الشنيعة وافعالهم القبيحة الموجبة للخطيئة العظم والعذاب الاليم فلا محالة يلزم منها  
لا احكام متنافاة بل فيما يرد على المختص بالاقتضاء والتحريم بالصرح التخصيص بآية ومن قتل مؤمنا  
متعمدا تجزأ جهنم خالد فيها نصراحتهما اي لصراحة دلالة الآية المذبذبة في التخصيص اي في تحريم قتل المؤمن  
مما ينبغي ان يكون كلما مع انها خارجة عن الحكم عند من يقتضى الاقتضاء بالصرح لكونها اخبارا ليس فيها اقتضاء  
صريح وتوهم البعض بسبب عدم مراعاة الاقتضاء فيها عدم مراعاة التحريم فيها واخرجها من افعالهم الحكم دفعه  
بقوله وان ادراجها اي ادراج تلك الآية وامثالها مثل تلك على الناس مع ابيت في الحكم وان لم يكن ضرورة  
له والاجماع على خلافه اي خلاف ادراجها في الحكم لم يثبت من لا يمكن ادراجها في الحكم كغيرها كان يقتض  
على المختص بالتحريم كلبا واراد في هذا المقام بحث تركناه روبا لاقتضار فصل لما فرغ من هذا الحكم والى  
يشير الى ان الحسن في الافعال بل هو على اخرى فاعلم انه قد وقع المشاجر العظيم من الاشاعة والمعتزلة  
في هذا المسئلة لم يجمع من المجاهدين متطابقة فلا بد ان يكون بيان محل النزاع فنقول بحسن والجمع بقاء  
شبهة معان الاول كون الفعل منفعة كمال او نقصان نحو العلم حسن اي لمن القصف به فله كمال وعلمه شانه  
الجهل فجمع اي لمن تصف به نقصان حال الثاني كون الفعل مالا كما في الغرض ومنافرا نحو شئ الذي حسن  
او قبح وقد يعبر عنها بالصحة والمفسدة وتختلف ذلك باختلاف الاعتبار فان قتل زيد مثلا صلى الله عليه

المراد



مفسدة لا وليا له من اهل البيت بالانقلاب من له منزلة ولا شاعرة كما عرفت به صاحب المواقف و  
 السيد الشريف والقوي وغيرهم من علماء الفاضل الثالث هو ان القبيح فعل متصف بصفة او عليهما الحكيم في غير  
 الحسن بالا يكون كذلك كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي وقريب منه ما قال صاحب المواقف ناقلا عن ابي الحسن من  
 ان القبيح ليس للممكن منه من العلم بحاله ان يفعل وقال صاحب المواقف ومن يحدوه وخذوه ان القبيح فعل متصف بال  
 المستمكن منه من العلم بحاله وانه فعل على صفة يورث في تحقق الذم والنسبة بين بالذم والصفة الاول في الافعال الثلاثة  
 اعم من مطلقا كما صرح به صاحب عاود الاسلام في اساس الاحول لان كل فعل اختياري يكون نقصا للفعل  
 او كمالا لا محالة يكون مذموما ومندوحا فان اختيار الفاعل للفعل للجبب الخاص والصفة لا محالة يكون مذموما به وان العكس نعم القول في  
 الاول بل اشرح ينلزم وجوب المعنى الثالث فيه كالنقل اعم الاخص لا عزم والناحية بين في المعنى الثالث وبين المعنى الثاني و  
 النكاحات اعم ونقص من وجه لكن كون المعنى الثاني عقليا مالا لا محالة لان الظالم العاقل يسيل طبعه الى الظلم والظلم مائة لفرقة من  
 ان العقل حاكم للفتنة ومن ههنا يلزم حقيقة ما اذا وشهد العلامة صاحب الحقائق ان تقسيم حسن القبيح العقل الى اجسام شتى  
 المذكورة من تصرفات بعض مشاهير الاشاعرة في الاستفاد من مرجح الاقسام التي اشرنا اليها في النسبة بين الاول والثاني و  
 في تقسيم النصارى الى اربعين وثلاثين من حيث بل القريين من غير الاستفاد من الناقض للبرهان لان المعنى الاول خاص والثالث عام و  
 في قصص الخاص فلا كان النقص عقليا كان اعم عقليا فالقول بعدم كون اعم عقليا ناقض مرجح كبقيا كان في كل القول هو  
 الاشياء الاشاعرة انما كتمان في الحكمة الشرح بحسبه فهو حسن ولا يحكمه بغير فهو قبيح لا يدخل له في العقل لكونه فعال  
 كما عرفت من حيث ان شئ منها في نفسها بحيث يقتضي من فاعله اذمه واما المستزلة وكرهية وانما مرجح وكرهية  
 وغيرهم وجميع الامايتة كما انفس عليه العلامة اعم في النهاية ويستفاد من كلامه في كشف الحق واليقين حتى يروا انما على بعض  
 معتقداته كما انقضاء العلامة صاحب الامايتة الى ان القبيح بالذم الثالث عقليا انما يحسن الفعل في قبح كونه وفعال على  
 وجه مخصوص لا جله حتى فاعله المدح والذم وبالحكمة فطوبى لما شاعرا لاميته ومن يحكمه وحده هم هو اوجهية الكلية اي ثبوت  
 القبح في كل ما علم من شائع انه حرام وثبوت الحسن فيما عدا ذلك ومطووب الاشاعرة هو السالبة الكلية اي ليس شئ من المشرع  
 قبيحا في نفسه ولا ما عدا حساب الحسن عبارة عن كون شئ ليس بمنهي عنه والقبح كونه مشتبها منه والدليل على ما قلنا بوجه  
 مشبها اشارة الى بقوله استحقاق المدح على العدل والاحسان واستحقاق الذم على الظلم والعدوان  
 ضرورة رى بديهي يشهد به الواحد ان لا حاجة الى اقامة البرهان ولا يخفى ذلك على الشرح ايضا بل  
 يحكم به اى باستحقاق المدح والذم على المذكور لثبوت الادب ان اى من لادين لهم كالبصيرة والعلامة



الذين لا يعتقدون الشرع فلو كان الحسن الفصح شرعي لما حكم به هؤلاء الاقوام الجاهلين عن الشرع و قد نزل ليل الكمال  
بان الحسن الفصح فيما ذكرناه بالعينين الاولين اي بمعنى صفة الكمال و نقصان و موافقة الغرض و منافرة لا بالحسن  
المتنازع فيه و لا النزاع في كونها مقبليين بذلك العينين و قد اختلف بقوله من قصر الحسن و القبح على صفة الكمال  
و موافقة الغرض و ليقضيهما في صفة النقص و منافرة الغرض و الكراهية اي الحسن و القبح في  
المذكورات اي فيما ذكر من احسن و الاحسان و الظلم و العدوان بالصفة المتنازع فيها متعلقين بالكرهية  
المعنى المتنازع فيه في المذكورات فقد كان مقتضى عقلة جواب لقوله من قصر لان من البدئيات ان فاعل احسن  
و الاحسان متعلق للحدس و فاعل ظلم و العدوان متعلق للزعم لا لظن فيه لموافقة الغرض و مخالفة لمتنازعان متعلقان  
الاخبار كما عرفت و حسن و القبح في المذكورات ليس كما لا يطبق الا هم فاعلم على حسب ما ينبغي من دون الاختلاف  
و لا يكون صفة كمال او نقصان فهو عين وجود المعنى المتنازع فيه فيما عرفت من ان الاول يخص من معنى المتنازع فيه  
وجود الاختصاص يستلزم وجود العلم فلهذا لا يخار بوجوب المعنى المتنازع فيه فيما هو اثبات المتناقص فانه ثبت كون حسن  
القبح في العدل و الاحسان و الظلم و العدوان بالصفة المتنازع فيه لزوم الاحتراف بتبطلان وجههم و انهم متعلقون  
على عدم تبعيض القول به بوجوب عقل في بعض الصور و من بعض احداث قول ثالث و الخالف هذا شرع في  
ان حسن و القبح ليسا مستندين الى ذات الفعل و الى مقتضاه لانهما اصلان متنازعان بحسب اختلاف الادوات  
كما في صورة النسخ ان الحكم المتنازع قبل النسخ كان حسنا و بعد النسخ كان قبيحا و كما في الكذب فانه قبيح في نفسه و قد يكون حسنا  
و كذا في بجملة الشئ و نقاد من الدول و كذا في دال غير ذلك مثل في الخالف يعني في اثباتهما اي ذاتية حسن  
القبح او على تقدير ذلكهما الواقع انهما افعال متعقبات لذلك لا تختلف عنه او قد عليه بان المراد يكونان اثبتين لمكان  
الذات بما هي كائنية في الصفة بما هي ذاتية و هي ذات كائنية متعقبة بها كالزوجة للارادة او كون الذات  
بحسب كونها و طبيعة كل مقتضيا لاحد ما كاله و قد لا يملك الثاني اي في الاول فلا يتصل له بوجوه في الارادة و لا رابعة  
لا يصح في الاول و الثاني بالصفة التي يمكن تبدلها بغيره كالمراد في الثاني بالانوار كمن لو فعل و طبيعة كان بمثابة  
على به و قد يكون في كماله و القائلين به انهما هو بعض الثاني فالكذب و الحان بحسب ذاتية قبيحا يعني انه لو فعل  
طبيعا كان مقتضيا للقدم المصلحة حسنا بسبب اصله خير من خيرة من مقتضى طبيعة كماله ان المتنازع في مقتضى طبيعة كماله و لا يملك  
الثاني الا في العقلية ما فاعل جميع النقيضين يعني كماله من لزوم اتباع مقتضيين على تقدير ذاتية يعني ذاتية الحسن و القبح  
بقرينة قول القائل اليوم مثلا لا كذب هذا فصدق كل من السلام يدي و القدي يستلزم كذب الآخر و كذا



الصدق عبارة عن مطابقة الكلام للواقع ومطابقة له لا يحصل الا بصدق الكذب في الغدقا وصدق الكلام  
في الغدكان كاذبا ويكون الكلام اليوم صادقا وكذا اذا صدر الصدق في الغدكان الكلام اليوم كاذبا  
والغدسي صادقا فقد ثبت صدق كل من الكلامين من لزوم الكذب الاخرى فيكون كل واحد من الصدق  
والكذب ملزوما للآخر فلو كان لصدق ملزوم الكذب الذي هو قبيح يلزم ان يكون الصدق الذي هو حسن  
الاعتناء قبيحا لان الكذب لازم له والقيح لازم للكذب فيجب ان يقع لازما للصدق او لازما للالكذب وكذلك  
الكذب القبيح ملزوم للصدق الحسن فيكون الكذب مناسبا لمل ما هو جليل هو اجتماع التقيضين فلو كان حسن  
والقيح مستندين الى الذات لزم الاختلاف في حقيقة الذات والاطلاق غير غرض بما قيل عليه على تقدير ارادة  
الاشارة الى ان القبيح بسبب الاستلزام القبيح آخر لا ينافي الحسن بالنظر الى ذاته فانه اذا خلى وطبعه يكون  
حسنا وانما صار قبيحا بسبب عارض هو الاستلزام وعلى تقدير ارادة اسمى الاول للذاتي يكون حسن بالنظر  
الى ذاته والقيح في لازمه وقيح اللازم لا يستلزم القبيح في ذات الملزوم غاية ما في الباب انه قبيح بواسطة الملازم  
وهو في المعروف تقدير فيه وان كان اقل القبيحان من دخول ما صله انه جواب عما اجيب عن الوجه  
الاول في ذاتهما هو ان الكذب الذي صدر بعصمة النبي ما صار حسنا بل باق على قبحه كما كان قبل ولا قيل  
النبي ثم ايضا قبح صار قبيحا ان الكذب قول النبي لكن الكذب اقل قبيح من قول النبي اعطاهما واقع من الكذب  
فما خيره سنا اقل قبيحين لان الكذب صار حسنا في نفسه فاجاب بان الخطاب اقل قبيحين في مثل المقام  
دخول لان هذا الكذب واجب مطلوب من الله فلا بد ان يكون حسنا لا لزام لان يوجب الله نعم علينا القبيح  
وهو اقل كما بين في علم الكلام ومن يلنا يظهر الجواب عن قول المقرض ان قبح الملازم لا يستلزم القبيح في ذات  
الملزوم اذ لو كان كذلك لكان الكذب الذي هو واجب علينا لا نقاد النبي واجبه الله نعم قبيحا فيلزم جواب  
علينا القبيح وبطلان كاعتق قائل ومشر عليه ما هي حسن والقبيح في الوفاق بالوعد اي الخطاب والخطاب  
اي الخطاب فيتم بمسائل التكليف وبعثة الرسل فيكون عشا تقريره ان كل ما اخبرنا على انما بالثواب و  
العقاب انما هو اجابا الله نعم ويجوز ان يكون الله نعم في جميع ذلك كاذبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الكذب  
لا يترك باقتل قبيح من سلب عنه فمن اين لنا الوثوق بالوعد والوعيد فيهم من الاقوال بالاسكات التي بعد روية  
سبح الله تعالى من ان الله نعم الكذب من انما من اجزات حاصله لو كان حسن القبيح محبين لما عطف على ان حكم الله تعالى  
على انما من اجزات من ان الله نعم الكذب من انما من اجزات حاصله لو كان حسن القبيح محبين لما عطف على ان حكم الله تعالى



المكلف للشيء ان كان كاذباً ويجوز ان يظهر منه المعجزات على يد الكاذب فلا يمكن للشيء الجواب ان هذا ممتنع وكيف يمكن ان  
 يجوز ان يكون الكاذب على الله سبحانه لان الكاذب يقول في جوابه ان قبح الاشياء ليس بحقيقة حتى يحكم نفسه في فهم الشيء وليس له ان  
 يجيب فينبغي ان يكون له قوة ومقدور البتة واجيب عنه بان الكذب والظواهر المعجزة على يد الكاذب نقص يجب  
 تنزهه عنه وقد عرفت انه لا نزاع فيه في ما يتبين من ان نسبة من معنى الاول للمحسن والقيس وبين بعض المتنازع فيه من الاول  
 انقص من معنى المتنازع فيه فيحقق الاخص يستلزم تحقق الاعم على ان ينقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي كما قال  
 البعض في الواقع قد علم ان هذا على قوله ههنا دون المقامات الاخر فليس المطلوب كما برة وادعاء محض وترجع الى  
 ثم ان قول المصنف يرجع بعد دعوى معجزة كانه قبيح من الادنى الى الاعلى والاعلى تقدير شرعية يلزم الاتهام قبل الرد  
 بعد امر الله بقوله انظر في معجزتي لتصدقني فيجاب شك واجب والحجالة على العاد لا باطله جواب من قوله  
 ان الله تعالى اجري عادته بان لا يظهر معجزاته على يد الكاذب بل يظهره على يد المؤمنين ان الله تعالى يظهر المعجزة فاجاب  
 بان تلك الحوالة باطلة لانه لا عادة في النبي الاول فبما كذبه وكذا في الثانية والثالثة ان اقل العادة ان  
 يقع ثلث مرات فلا يثبت عبودية احده من الانبياء واما استدلال المصنف على عقلية محسن والقبح وغير ذلك  
 اخرى ايضا والى على ان هذا لا يمكنها ان لو كان جميع الافعال موصوفة من غير دخل للعقل في قبحها وجنسها فافهم ان  
 البعض دون الاخر وكذلك الامر ببعضها دون البعض ترجيح بلا مرجح والبطالة ثبت في مقام ومثباتها  
 العقل الذي لم يسمع به الا على ولا علم شيئا من الاحكام بل انساني بادية فاليها من العقائد كلها من الجسدية  
 ويعطى دينارا وبين ان يكون العقل والآخر عليه فيها فلهذا انه يختار الصدق على الكذب ولو  
 لم يكن العقل يقيس الكذب من اصدق ما فرق بينهما واما اختيار الصدق والصدق ان كل عاقل يفرق بين  
 صوم العيد وقبح قتل المؤمن فلما قلنا ان كل الشبهين مساويين في كونها منتهيا عنهما لم يفرق بينهما كما لا يخفى  
 منها اتفاق الامر فترتب على قبح الظلم وحسن العدل دون حسن صوم شهر رمضان وقبح صوم  
 العيد يتبادر في عقلية محسن والقبح والالفاظ في قولنا ان هذا الطريق العقل والالفاظ العقلية فيدل على  
 في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشاً قالوا وحيداً علياً يأتينا واشتد امرنا بها قل ان الله لا يهدي القوم  
 الفاسقين على الله ما لا تعلمون فان المراد بالفاحشة في هذا المقام هو طواف المشركين بالبيت حرافة كاذبة  
 عليه شان نزول الآية فطوان الطواف حرافة فاحشة وممتنع بحكم العقل قبل ورود المشرع وورد قوله  
 في الاخر من ان الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه صريح في ان الفواحش لو لم تكن قبل كونها منتهيا عنها ولو لم تكن



قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فلا تبديل على ان الطيبات طيبات في نفسها  
عند العقل لا يجوز زينة ثم يحرمها لا انما يتبين بل هو كونه من جنس الطيبات وتوهم ان الله يامر بالعدل و  
الاحسان وانما هي ذمى العقل وذهبي عن الغشاش والمسكرات في فانما هو في ان هذه الامور المأخوذة بها والمنهي عنها  
قبل كونها لك متصف بالحسن والنجس وبمثال ذلك كثيرة في الكتاب العزيز واما في الاخبار فبديل عليه في الكتاب  
باسنادين الى بعض من الى عبد الله قال من زعم ان الله يامر بالغشاش فقد كذب على الله ومن زعم ان الله يامر  
بالبيعة كذب على الله وفيه ايضا باسناد من بعض بن فزارة عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من زعم ان  
يا مرم بالسوء والغشاش فقد كذب على الله الحديث واما في ذلك كثيرة فقد لا يحل مع الامامية والكتاب والسنن  
والعقل عقليته بحسن والنجس وجميع الاشاعة على ما يسمي بوجوه الاول كما يتبين من النص في الوقت اقرره ان العبد يجوز  
امثاله واذا كان لك لم يحكم العقل فيما بحسن والنجس لان ما ليس فعلا اختياريا لا ينصف بهذه الصفات اتفاقا  
بيان كون العبد مجبور ان العبد لو لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن من الترك ولم يتوقف على مرجع بل صدر عنه  
ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجع كان اتفاقا من غير سبب الزادة فلا يكون اختياريا لان الاختيار لا بد له  
من الزادة بجزءه مرجحة وان توقف على مرجع لم يكن ذلك المرجع من العبد والاعظم في صدر ذلك المرجع من العبد  
مثل نكاحنا فيتسلسل فلا الوقت على ترجح ولم يكن ذلك من العبد يجب الفصل من ذلك المرجع والاختيار  
والترك مما يختلج الى مرجع آخر فيتسلسل ايضا اذ اوجب الفصل فيكون امر اضطراريا واما ما هو للمالكين  
عنه بوجه الاول اما اختيار ان العبد قبل الذمى فان كان من الترك والعبد الداعي الى الزادة البازية غير ممكن من الترك  
وقبله قال العلامة فلا هو الحق وانما ان العبد يتمكن من الترك وصد الفصل موقوف على مرجع وذلك المرجع من العبد  
امر اعتباري يجوز فيه التسلسل والثالث اما اختيار ان ذلك المرجع يختلج الفصل على العبد بحيث زعم العبد ووجه  
الاضمار الزادة بالعبد يجب الفصل ولا محذور فيه المعروفة من معنى الاختيار والى ذلك العقل ذلك المرجع هو  
الارادة وهي مخلوقة الله ثم تمكن لا يوجب الفصل بل يرجح مع ذلك يجوز الترك وهذا العقد وكيف صدور الفصل  
واما من انما يختار ان العبد يتمكن من الفصل والترك متاد مع ذلك لا يختلج في الجواز الفصل الى المرجع كما عطف ان  
حضر من يدعي انما ان مساويان من جميع الوجوه والسادس ما اشار اليه من تفاوته بقرنه ووجهه الا اضطر  
في افعال العبد كما عطف بوجوه في فطر في فعله الجوى السيل مثبت لا اضطرار فصل العبد في افعال الى واجب ثم  
فيكون سجاء ايضا بوجوه اضطرار في افعاله وقرره ان العبد في فعله مجبور لان لم يتمكن من الترك فذلك

من العبد لو لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن من الترك ولم يتوقف على مرجع بل صدر عنه



المطلوب وان كان من الترتيب ولم يتوقف الفعل على مرتبة بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرتج كان  
الافتقار من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا وان توقف على مرتبة لم يكن المرتج منقطع والافتقار الكلام في تيسر  
فيجب الفعل عند المرتج والارادة لا يجوز الفعل بالترتيب واحتج الى امر مرتج فيسلسل فيكون منظر ارادة فيلزم  
في ضلته بغير مستلزم على منظر الفعل العبد فانه هو جازيما ولو قل متعلقا بالمرتج فالتعلق  
حادث بالواجب مما اجاب به الفخر الرازي بعدم لزوم الاضطرار في فعل الواجب نعم بان ارادة العبد مرتج  
فانتقلت الى ارادة خالقها الله تعالى فبها ارادة اختيارية من العبد وفعل السلسل في الارادات التي يفرض  
من العبد الى ارادة الله تعالى في قديمة لا تتصل الى ارادة اخرى حتى يسلسل الارادات ففصل الفرق بين الارادة  
واجاب عنه لم يصف بانه لو تمت القدرة اي قديمة الله تعالى والقول منها قديمة كما قال الرازي فالتعلق اي تعلق  
ارادة الله تعالى بالقدرة واما في الفرق بين ارادة الممكن و ارادة الواجب من حيث التعلق فبقى الاشكال  
بحال لا يخفى ملكيات هذا الجواب انما ينقض من قبل بحدوث التعلق واما من قال بقدمه فلا فاجاب بالقول لا  
الاشكال ما اجاب به المحقق الطوسي قدس سره بانه في ما قال الرازي لا يعني بدفع المنقضى او يمكن ان يتم ان يمكن  
من الترتيب مع الارادة القديمة كان وجبا لا تارة واختارا فان لم يكن فان لم يتوقف على مرتبة مستثنى المساوي من مرتبة  
وان توقف فلا فعل معا فواجب الصدور فيكون منظر ارادة الله تعالى فيسلسل وما قيل ارادة الله تعالى انما  
تعلق بايجاب المراد في زمان مخصوص فلا يجزئ قبل ذلك لا يفيد ان الله تعالى وان نوات الواجب ان كان مع الارادة  
علة تامة فينتج التكاليف المعلوم منها وان لم يكن علة تامة افتقر الى وجه المراد الى امر اخر جسيم العلة فذلك  
الكان قد يما فيكون المراد واجب تحقيق فيلزم الاضطرار وان كان حادنا افتقر الى مرتبة غير ولهم جزاء لا يفتقر  
الواجب بالانصب على انفعالية بالارادة الاختيارية بالرفع على القاطعية في اشارة الى ما اجاب به  
من يلزم على ان اجبه بعبارة في فعله كما اشترطوا في جوابه فاحصل معنى العبارة ان وجوب فعل العبد  
بارادة الله تعالى اختيارية العبد في فعله فاختار الله لا يمكن من الترتيب وقوله لم يلزم الاضطرار منسوخ لانه انما يلزم  
ذلك لو لم يكن له اختيار قبل الارادة ايضا ليس كذلك لانه مختار قبل الارادة وبعد ما صار فعله واجبا كان  
كان صدور الفعل من الاختيار فلا اضطرار اذ لا منافاة بين وجوب الفعل بالارادة الاختيارية والاختيار بالارادة  
فان القدرة والارادة اذا اجتمعتا وجب الفعل كذا يستفاد من المشية الواجبة الثاني من الوجوه التي  
لزم وانما عند من حيث هو لا فالاية دل على ان التخيير قبل



فان كان مدرك المحسن القبح العقل الزم التعذيب قبل البعث لان العقل كان موجودا كافيا في الحكم بحسن  
 الافعال وقبحها فلم يكونوا معذورين بسبب وجود العقل فلزم التعذيب وهو خلاف منطوق الآية فاجاب  
 عن المصنف راجع بقوله ونفى التعذيب قبل البعثة لاحصوا حاصله انه نعم نفى التعذيب قبل البعثة  
 بتحقيق التعذيب قبلها فجاز كونهم مستوفين للتعذيب كونه عفي عنهم التعذيب بالمتابعة العقل بالسمع حتى  
 يكون لهم العذر في نقصان العقل وفقدان المسك بالعلية قوله نعم لئلا يكون للناس حجة بعد الرسول فتأمل ثم لم يشر  
 في جواب الاشاعة بآية بل لا تملك هذه الآية شيئا ان المعنى اننا معذورين بترك الاشاعة التي لا يسلل اليها الا التوفيق و  
 منها المروءة بالرسول المنبسط مطلقا من قبيل طلاق الخبر على الكلي واللا خصوص العقل فانه رسول باطني ومنها  
 ان المراد اننا معذورين بعبادة الدنيا بلالة اسباق الى غير ذلك الوجه الثالث من وجوه استدلال الشافعية  
 انه لو كان محسن والقيح عقليين لزم كون الواجب مضطرا في افعاله وهو باطل تقريره ان احد الحكمين كالواجب  
 والتحريم لو كان راجحا في العقل والآخر مرجوحا وجب على الشرع الحكم بالراجح دون المرجوح لغيره فثبت عليه الحكم بالراجح  
 فيكون مضطرا فيه اجاب عنه المصنف بقوله وامتناع القبح اصارف وما منع كذا في قد رتبته امر عليه  
 اي على القبح حاصله ان امتناع الحكم بالقبح لوجوه اصارف وما منع وهو القبح لغيره من ان القدرة على القبح  
 لما عرفت ان وجوب الفصل بالعلم لا ينافي القدرة عليه الوجه الرابع من استدلال الاشاعة انه لو كان العقل  
 فثبت القبح انما الذات العقل او القهارة القهوية او السلبية او الجبرية على الاول لا يمكن ان يكون جميع الافعال محبة  
 لائق الافعال من حيث الفعلية لا تفاوت فيها وعلى الثاني نقول لا يتخلوا الامر من ان ينفذ حقيقة اما لا ينفذ  
 او عرض مغاير له فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم ان يكون الحكم حائلا عند مغايرته بحقيقة وعلى الثالث لا يلزم  
 تعذيب الشقي بالعدم على الرابع يلزم ان يكون العدم جزءا للموت وكن له باطل فانظم لمن يفسح في نفسه حجب  
 عنه بانارة ثمة الاول وكون جميع الافعال قبيحة غير مسلم لان الافعال مختلفة في حقيقة لا تساوية حتى القبح  
 بجميع واما ثمة الثاني ونقول ان الحقيقة لا يلزم المحذور وكما عرفت ان تفاوت الافعال حقيقة  
 واما ثمة الثالث ولا يلزم تعطيل الشقي بالعدم واما يلزم ذلك لوقول ان القبح وجودي وليس كذا  
 عدمي لان العالم لا يمكن منه لا يفسد واما ثمة الرابع ولا يتم بطلان كون عدمي جزءا للموت او يجوز ان يكون عدمي  
 جزءا للموت فان عدم المانع جزء من الفاعل التام الوجه الخامس انه لو قال المكلف لا كذبين غدا فاما يجب عليه ان لا يكذب  
 او لا يكذب وعلى التعذيبين تحريم الكذب عن كونه قبيحا فان الواجب حسن وعدم وجوب الكذب يستلزم حرا كذا







عذابي لشديد البضار والنعمة ضرر والم نفساني حيب وقصبا عنها عقلا فلا يدفع الا بالشكر وهو  
اي الامن من العقاب زوال النعمة الفائدة كما في ايتان الشكر او الفائدة فيه تحقيق الشاكر  
المدح عند العقلا فانهم يمدحون الشكر ويذمون الكفور او الفائدة الزيادة كما في زيادة النعمة  
ويؤيد كرمته ولان شكرهم لا يزيد شكر او هو اى وجوب الشكر لنفسه اى الفائدة هي نفس ذلك الشكر  
يلزم ان يكون للشئ فائدة منيرة لذلك شئ والا يلزم ان يكون تلك الفائدة المغايرة فائدة اخرى  
وتم خبرا وفي ذكر هذه الفائدة على الاشاعة حيث قالوا لو وجب الشكر لكان لفائدة اذا حبس جميع  
ممنع عليه ولا فائدة لو كانت كانت المعادة الى المدة فظاهرا محال لا يستقانه عن كل شئ او الى العبد  
فلا يخيلوا ان يكون تلك الفائدة معالجة في الدنيا او اجابة في الآخرة وظاهرا انها ليست معالجة بحصول الشكر  
لأن حبس او الشكر لا يغير المعادة الا بغيره من يحصل لغيره وسقط الشكر فيكون عقابا على ان امور الآخرة من انفسها  
لا مجال للعقل فيها حتى يكلم بوجوبه ولتقطع وتكلم حكما قطعا لعدم العقاب على شكر النعمة جواب عن  
قول المجابى حيث عارض بأنه كما في عدم الشكر خوف العقاب كذا في الشكر ايضا خوف العقاب لان الشكر تصرف  
في ملك الغير بلا اذنه وبغير الشاكر لان الشكر ملك الله ثم وجوبه لم يخص في هذا التصرف فاجاب باننا نقول ليعلم  
العقاب على شكر النعمة وتوكلتم تصرف في ملك الغير قلنا مثل هذا التصرف غير مقرر للمالك بل هو مثل من استصحب بصباح  
الغياض فقل بعباده ومثل هذا تصرف لا يغير الملك به حتى يخيل العقاب وتوكلتم انه لم يخص قلنا لم يفسد الضاد والاصل  
الاولا فتم اين باد خوف العقاب على ان كل من يقطع باحقاق العقاب على الكفر بهذا اى كفران النعمة والقاب  
على النعمة باطل بهذا ايضا جواب لما استدلل به المجابى على ان في عقاب شكر خوف العقاب حيث قال ان  
كما لا يستتر والاكسترا بوجوب العقاب فالشكر بوجوب العقاب اما ان يستتر ان الشكر كش في غير فائدة السلطان  
عظيم الشأن فيها الزاع طيب الطعام فتصدق السلطان بجمته منها فشرع الفقير بالثناء والحمد على سلطان  
السيادة واشتاد مدحني المحافل والمجالس لاجل انعام السلطان اياه تلك المنة ولا شك ان مثل ذلك  
استهزاء البشائر سلطان في حق الفقير العقاب بذلك المدح وكذلك الحمد بالنسبة الى سحابة فان ما انعم الله به على  
العبد من انعامه العظيمة والمنة من انعمها فاجاب بغيره بان القياس على انية طالع قارنها اى النعمة بالنسبة  
الى سحابة اى الى الفقير وسلطان مجابى بالنسبة الى سحابة الى انما يفيض على الاستهزاء ولا محالة بسبب شكر  
الفقير على النعمة واتانته سبحانه فان حقرت عند لا سبحانه لكنها عظيمة عندنا عظمة



الاستدلال على ما يتلوه على ما يتلوه في بيان القبول او الرفض او الابطال او الوجود او العدم  
 الانسان يتلوه اليدين والرجلين فلو لم يتلوه الايدي والرجلين لكانت اليدين والرجلين  
 وتلطف على الملاقاة سانه والانه تتلوه عضائنه ورواسب اللحم والجلود تتلوه ورواسب  
 من فاعله وخدمته ثم ان ذلك الرجل بعد حصول تلك القصة الجارية اليه وفيضان تلك التكررات عليه طوي عن ذكر ذلك  
 ذلك كشيء يضرب عنه صفته او لم يتلوه من شيء عن الاعانة التي من تلك نعم حصول بل كان حاله بعد ما كان قبلها من غير  
 فرق بين وجودها وعدمها فربما انه قد مر على كل لسان وتحت لسانه وان كان كذا في الحقيقة وعلى ما سمعته فقلنا  
 شكرها هي انتم كذا ان كلاما بيب وبطل كلام الحاشي كما قد علم ان الفخر الرازي قد سبق بين العاجب  
 في هذا التمثيل واجب عند ايضا من قبل المعقولات مشابها جواب المصنف فاعلم ان السامية الثانية الاكاشيا بالغير  
 الضرورية في التعيش والبقاء مما لا يدرك العقل نجها ولا احسنها فحق القول بالانتماء عليها على ان يكون  
 في كل كشيء الورود قبل الشروع في العمل وهو في الوصول اليه سواء كان ذلك في زمان الفكرة او في وقتها  
 لا تكلف ولا يفتقر الى شيء او لا في وقتها ذلك غير محتمل عقلا بل بسببه لا يصل ولا ينافي ذلك عدم فلو كان  
 الاثر من غير ما هو في الواقع الشرعية على صحتها واما في بيان مع الحكماء صدر عن انه نعم وهو مخزون عند  
 والخلاف ان تلك كمن ليس به شيء وهو اما الى كل واحد من المتكلمين نعم بعد الوصول اليه على ذلك اصل بالمعنى  
 انما كافي كل الاثبات في الايجاز انما كافي بالبراهين لا يحصل الظن بعدم المعارض فاعلم ان الاضلال في العلم  
 فحق ما لا يشك فيه اما ما لا يخفى في بعض الامور كالتفكير في جهاد الحياة كالتفكير في السوار وثوب لا احد يعطش الى  
 فله ايضا لا يشك فيه اما ما لا يخفى في غير ذلك كالتفكير في الكفوف كشم الورد وكل الفاكرة بينهما اظهر فلهذا  
 يدركه افضل في جهة الحسن لانه الوديعه والتصدق كذا في من او يدرك جهة الحق فيه كالتفكير في كذا  
 وكما انه يتبين فلهذا ايضا فلهذا في كل النزاع والامور لا يدرك العقل في جهة حسن الحق فلهذا يكون فيه اماره منفعة وبيان  
 المنفعة كذا في اماره المنفعة وبيان المنفعة واما في اماره المنفعة والمنفعة واما ليس فيه شيء من اماره فلهذا  
 او كما هو في القول واما في فلهذا في كل النزاع في الافعال الاختيارية الغير الضرورية التي لا يدرك العقل فيها جهة الحسن والحق  
 او كمال اماره المنفعة وبيان المنفعة كذا في كل النزاع في الافعال الاختيارية الغير الضرورية التي لا يدرك العقل فيها جهة الحسن والحق  
 اماره صاحب العباد في سائر الامور من النزاع بينه وبين غيره في مقامين الاول فان يعلم بالفضل في كل  
 في اماره الصلاح والفساد وفي مقامين في من بعض الافعال التي لا يتصلح فيها الاكل



المستعارية بسبب العقل ودره لكن وقع الخلط منهم في ذلك وهو يخالط ما فصلناه قائل كذا كان فقد جعلت  
 ان يعلم في الافعال الغير الضرورية التي لا تستلزم العقل مع تصديق الافعال اذ ان هذه الغفلة فذهب البصريون من المعتزلة  
 جماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية والسيد المرتضى والعلامة محمد بن بابويه رجع الشذوذهم الى انسابا حجة  
 وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية الى انها معطوبة وقال ابو الحسن الاشعري والابو بكر الصيرفي وطائفة  
 من الفقهاء المشيخان بالوقوف على وجه الاول: ثانيا القولين والصفو الاول اساس الاحوال وجماعة من علماء شاذ خالفوا  
 المصنف ايضا والدليل على المنار من وجود الاول ما اشار اليه صنف بقوله اذ على اي الاشياء الغير الضرورية فيها  
 منافع بلا مفسدة ظاهرة على جلا ولا اجلا وكل ذلك فهو غير محرمة عقلا فتلك الاشياء غير محرمة وهو المطلوب  
 اما ان فيها منافع فظاهر ان في شتم البور و تناول الفاكهة الدماغ والاعضاء ونحوها من القول المحرم كما لا يخفى  
 واما انهم باعن تلف فيجب الفرق والى ان كل اكل يحكم العقل بحسبه فلانا تعلم بالضرورة ان كلما كان فيه منفعة فظاهر  
 يدركها العقل ولا مفسدة فيجب الظاهر وان كانت موهومة فالعقل يحكم بفعله وحسبه بل على ذلك مبنى  
 المعاملات والتجارات التي يتعامل بها الانسان الا ترى ان التجارات كلها يباحثون الموالم من بلداخر لما  
 فيها من المنافع الظاهرة المعاملة لهم مع احتمال تلف المال في ذلك البحث ايضا بان سيرة سارق او نبيه  
 قطاع الطريق اذ يعرق اذا كان يبحث عن طريق البحر فتتلف المال ومع ذلك كله لا يبالون في ذلك الا رسل  
 وينقلون الاموال ولا يتردون في ذلك بل من ينظر الى مثل تلك الاحتمالات بعيدة عنها وكل الجلبوس تحت سقف  
 مستقيم مستحکم البناء مع احتمال سقوطه فيه ولو بهما لا بعيدة فحيال من يكثر فيه خوفا من يسقط بعيدة  
 السخاء والمجا بين فم لا يقع عدم ظهور الامارات المفسدة لا يوجب انتفاء المفسدة واسا فاحتمالها كاف في الفج  
 انك تدرك ان المفسدة ظاهرة والمفسدة موهومة فلا يغير في كون اشئ مشاكلا ان سلك طريق لم يزل منطوق  
 السلامة تحمل الخطب من ليس يفرج كما عرفت على انه لو راعى مثل تلك الاحتمالات لا يكون رعا الوديعة حسنا كما  
 كونه فيها اذا كان المستودع فقير او المودع غنياء في الرذيل يحصل منه حيرة فقيرة ولا يكون نظلم فيها ايضا لان  
 المظلم يحصل له اجرة المودع وفي عدم الظلم لا يحصل ذلك الا بهر هو مفسدة المظلم فيكون نظلم من غير ذلك من الخرافات  
 المحترمة للدين الباطلة لا سلام بحيث لا يكاد ان يصلح من بعد الوجه الثاني من وجوه الامة ملك تلك الاشياء والاشياء  
 اليه بقوله لا اعلام به اي اتيه تلك الاشياء لو كان في احتمال تلك الاشياء مفسدة في الدين لوجب على القائل  
 اعلام شريكه بمفسدة كصوم العيد اي كذا في اعلام صوم العيد حيث لا فلا لا يجر ان يتعلق بمفسدة











ما يقتضي به الحيوة ذمما منصوب على انه مفعول الاتفاق بل بعد من فعل كذلك في زمره المجانين اذ هو منفذ لا فائدة  
 فاني وجب في ترك المنفعة بلا سبب مانع كما عرفت منافي الوجه الرابع واجتنب في اعادة على مسلكه بالوقف الا  
 يدل على ذلك انه ثبت في القول ان الماقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ايلام قبيحة  
 بان الاشياء المتنازع فيها يحكم العقل بحسبها لما فيها من المنافع اظاهرة واما احتمال المنفعة موهوم لا يعتد به  
 لم يستحسن من الجور ولو كان طريق مأمون وخلص تحت سقف لما فيها من جمال المنفعة وهاهنا هو خلاف كما عرفت  
 بعدم من المكلف من التمتع **فصل في تعريف الواجب** وان كان علم تعريفه في ضمن تعريف الحكم لكن انما  
 ان يعرفه بخصومه جريا على ما ذكره في تعريفه في ذكر سبب الامكان المنقولة من اولئك فقال الواجب لغة  
 والاستقرار قوله اذا وجب المصلحة فلا يتكلم عليه بكمية اى يستقر وزال عنه الزوال ولا يخلط ولا يعلق على  
 قوله انه لو اوجب جنوبا ان سقطت به مطلقا ما يستحق تاركه الى بدل اى ترك الواجب وما الى ذلك  
 من بدله ذمما بالنصب على انه مفعول يستحق قال في العاشية عرفنا بعضهم بانه بايعا قبا تاركة وعرفنا غلبة  
 الحق فزيد عليه يستحق تاركة العقاب واعترض عليه بالواجب التخييري فزيد عليه الى بدل ولما كان العقاب خيرا  
 الذم على من العقاب الى الذم بغير العزم انتهى وبشرط ان يكون المصالح في هذا المقام عرضا عن عدم الفائدة  
 ميتة بها ولا ينقض على تعريف الواجب باختيار الركعات الا في في اعمالات اربع عايت اثلث في البتة  
 الا اربع المتبركة ففى المسألة الحسين اذ هو لما افقدوا المساجد الثلاثة سجدت وسجدت الى ذمة وسجد الكوفة الى  
 قوله لا تقتصر الخ وقع دخل مقدمه ان المسألة لو اتى في الاماكن اشرفه المزبورة الركعتين الاخيرتين  
 اربع عايت ولم يقتصر فقط الى الواجب بل بفضل الواجبين الا تمام ما قصر ولو ترك الاخيرتين وقصر فقد ترك  
 فانما ايضا وجب ان لا يمتنع الذم تركهما الى بدل فان تعريف غير جامع فاجاب بانه لا ينقض على تعريف  
 بالركعتين الاخيرتين لا اعتبارها في البدلية في الركعتين الاخيرتين اذ انما كانا من المسألة ولو ترك  
 اثنى الاخيرتين بدلية البدلية في الركعتين الاخيرتين ففهمان ما يقتضي من انما يقتضي من نصيب في على تارك  
 تاركه لا الى بدل فيستقيم الحد وقس عليه اى على ترك الاخيرتين في المسألة ترك الزائد على احد  
 اثلث في المسح والتسبيح مما صلوات المسح بالاصابع الثلاثة واجب وكذا اقرأ بالتسبيحات اثلث واجبة في  
 التسبيح ولو ترك المسح بالاصابع الثلاثة واثنى بالاصابع الواحدة وكذا لو ترك التسبيحات اثلث واثنى بالتسبيح الواحدة  
 كالمسح بالاصابع التسبيح الواحدة ذلك لما ترك من التسبيحين المسح بالاصابع كذا ان الركعتين الاخيرتين



اكن الاربع قطعان بدلين من الاخير من التبعين تركنا منها قال طاب ثراه ومن جنى الجنة رزاه في الحاشية ان الحكم  
بالاصابع ثلث والآلى بالتبنيات الثلث في الركوع والسجود واذا قصد الايمان بفضل اليمين النصف الثلث بالوجه  
واذا مسح بالواحدة او اكتفى بالسجود الواحد وترك الزائد فالباقي مضمرة في الواحد لكنه فرق بينهما من وجه آخر فان تراها  
في السجود يجوز فيه قصد الاستجاب ايضا بخلاف الزائد في المسح فانه لا يقصد في الزائد فيه قصد الاستجاب لعدم تكرار المسح  
كما ان التيمم في الاربع لا يقصد في الاخير من الاستجاب بل يقصد بالاربع الايمان بفضل الواحدين فلا فرق بين الاربعة  
في الاربع والمسح بالثلث من هذه الجهة انتهى ويزاد فله اسم الواجب الغرض خلافا لمخففة حيث يزعمون ان الغرض  
ما ثبت به دليل قطعي كالكتاب والسنن والواجب ما ثبت به دليل قطعي كالحزب الواحد والقياس المظنون وقال العضدي ان  
الخط فان فعل الواجب في وقت المقدار فخرج ما لم يقدر له وقت كالتوافل الغير اليوسية ولا جاذ الى المقصود  
خرقا لما قيل به في الشارع مما لا يتبع العضدي معطلا بانه لا حذر من الزكوة فان الامام عين لها شهر اذ تبيان  
الزكوة فيه ليس اداء الاله وان كان في وقت المقدار لكن ليس به التقدير بشرع من جانب الشارع بل من  
جانب الامام لان بيان الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا ومثل ذلك الكلام يجب من الشارع  
لصل الباعث عليه كثرة التوغل في كتب التوالمين وقلة فقنا بكتبنا في هذا فان عندنا ما حكم به الشارع حكم  
الامام لم يحصو لا يزيد ولا ينقص ولا يعلق من الهوى ان هذا لا يوجب في القول بان هذا من الشارع وذلك  
ليس منه بل من الامام على كمال الغفلة عن المذهب الحق فمثل او لا تتعلق بقوله فصل فخرجت الامامة  
لانها قسمة الامارة او كما عليه الاكثر لافهم ثمانية كما طم العضدي كذا في الحاشية فاذا و قال في الحاشية تحت قوله  
فما فعل في وقت المقدار سواء كان اوله وآخره مبطلين كوقت الظهور او آوله مبطلين كوقت الغيبة العشر مثل صلوة  
الزواجر في شهرها اشكال ومبراهن يلزم على هذا استفاض الطرد بالقضاء لان اول وقت وقت الامة اماصل في  
الزمان لا يرد بالحدود ما بين حداه معان تقص العكس لما في مشايد ان اية ما بين احدهما تقص الطرد بالتضا  
وانا الى ان لم افرغ من ملامة الاشكال بحيث يقع الفصل في الغل ويخط بالبال ان الاول ان يقال ان اول وقت الامة  
في زمان واحد باللات اذ كانت في الشايع مما ذكر في الحاشية بما صافا ذكر الى قوله بحيث يتصل الفصل في الغل فقط ولم يذكر من غير  
الليل ان في زمان واحد باللات اذ كانت في الشايع مما ذكر في الحاشية بما صافا ذكر الى قوله بحيث يتصل الفصل في الغل فقط ولم يذكر من غير  
الوقت كذا في الحاشية فانما لا يقصد بالاداء ولا يقصد كما صرح به اكثر الاموريين والمواد الوقت الذي فيه الشارع  
لذلك الفصل في اول الوقت في ذلك الفصل في وقت آخر والذات المقاس اذ ان الفصل في غير وقت الاداء لا يقدر

في غير وقت الاداء







الاغلب انتهى وقد علم من ذلك ان اي ما يقتضيه المذكوحد ودها اي حد والاقسام اما لا رتبة لربطه وكذا  
 نقض على تعريفه والارباد او ملوك الركعة الواحدة من الصلوة في الوقت وباقى الركعات في  
 خارج الوقت فانها وان وقت في خارج الوقت كتمانها في اداء عند الاكثر من الاعمال والما من ذلك قال في  
 في الوقت لو اداها في قضاء الوعد من يقول ان تلك الصلوة باجمعا قضاء فلا نقض ولا رد على احد وكذا نقض  
 على تقدير اعادة الصلاة المنفردة صلوة في جماعة اي صلاة باواحدة منفردة ثم اعادها باجماعة فهو باعادة لكن لا يرد  
 تدارك نقصان وقع في حين اداها المنفردة من يصدق عليه عادة وكذا لا نقض على تعريف الصلوة لقضاء الوعد  
 قضاء مفصلة الحج اي الحج الذي اتاه المكلف اوله فاسد ثم قضاءه بعده فيسمى قضاء مع انتم يقع في  
 خارج الوقت بل في الوقت لان قبة الحرم الواقعة بالنقص بل لقوله لا نقض يعني قد ورد نقض على ان من ادرك  
 من الصلوة فقد ابرك الصلوة باجمعا فالصلوة الواقعة ركعة منها في الوقت والباقي في خارجها او لا نقض في النقض  
 اي بالنقص يعني قد ورد نقض على ان لصلوة المنفردة نقصا بالنسبة الى الجماعة هذا ويل لقوله واعادة المنفردة سلمة  
 قد ورد عن عبد الله بن مسكان في الصحيح عن النبي ان الصلوة بجماعة افضل على صلوة الفرد باربعة وعشرين درجة وفيها  
 عن العامة عن ابي حنيفة الخدي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل صلوة الفرد المبركة وعشرين درجة ففي صلوة الجماعة  
 تدارك فضيلة فانت في المنفردة وقت فضيلة نقصان فلا نقض قتال والتحقق بالافساد وليس لقوله قضاء مفصلة  
 الحج حاصله انما وجب عليه التمام الحج من دون تاخير فقد الغلب سعة جهة الى تحقيق قضاء الحج اجمع بعد انقضاء قضاء الحج  
 من الساجدة فالاولى ان يتم تيممة الحج الواقع بعد الافساد وقضاء مجازا فاستقام قتال **فصل الواجب الموضح**  
 ما فضل وزاد وقته عنه اي عن الواجب كصلوة الظهر فان وقته فاضل من مقدار اداها والواجب  
 المصنوع ما سواها الا اي سادى افضل الوقت كصوم شهر رمضان فان وقته مساو له او المصنوع بالنقص الوقت  
 عنه اي عن فعل الواجب كقدر الركعة بعد غسل الحيض اي الوقت باق بقدر تغسل فيه الماء في وقتها وتوذي  
 فيه الركعة الواحدة من الصلوة فالتباين في صلوة في مثل ذلك الوقت واجب لكن الوقت فاضل من مقدار اداها  
 عزفت هذا فاعلم انه لا خلاف يعرف في جواز الاثر في وقت يساوي ذلك الشيء كصوم رمضان وكذا لا خلاف في جواز  
 جواز الامر بالشيء في وقت ينقص عن وقت ايتان ذلك الشيء للزوم التكليف بالتمال والاطلاق الاداء على مجموع  
 الصلوة التي اورك منها ركعة في الوقت والباقي في خارجها بطلان او من جعل الشارع للنقص الصلوة تنقيص بان من اورك  
 ركعة من الوقت فقد اورك الوقت كلفه ذلك شرعا وليس في الرواية امر باعادة مجموع الصلوة في زمان ركعة مني في



العلم بالامر بالشيء في وقت ينقص عنه استلزامه التكليف بالاطلاق وقادح شرعا بل هو تفضل واقتران من الشارع ثم  
على الابدان على اعطى لهم بذكرهم الركعة في الوقت ثواب بصلوة الواقعة باجمعها في الوقت ولهذا الملق عليه اسم الاول  
فما خطر بالبال حين تحرير هذا المقال فحاجته الى تبسيط الاستدلال من التحقيق في الرواية له دفع الاشكال كما وقع في  
الاصول والبرهان كما ان الاضاف في الامر من الذين فصلنا عما كنتم خصموا في جواز الامر شي في وقت يفضل عنه وهو الموعود  
بالواجب الموعود بصلوة الظهر مثلا كما مر وانما انه جائز واقع وفاقا لاكثر المحققين كالسيد الشيرازي والمحقق العطار  
جمهور من محقق العامة واختاره صاحب المعالم واقوه من البصير كذا كيف لا فانه ممكن عقلا ودافع شرعا لما جاز  
عقلا فلا يصل وعدم المانع فانما نرى المانع من اهل العرف بامر عبده بشي من غير تعيين الزمان بل بخير به باتيانين  
الاولية فلو كان مثل ذلك قبيحا عقلا لما وقع من العقلاء ما وقع من العقلاء من بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وخير ما  
نحاضر ان ليس المراد بالامر بالصلوة من القيام في كل جزء من اجزاء الوقت او تطبيق قول خبره من اجل خبره من الوقت  
واخبره باخبره ولان المراد بزمان معين عندنا غير معين عندنا لان الاليتين التبعين العقل مع هذا خلاف الاجتماع والثاني  
مطلب بالاجوبول وتكليف بالاطلاق فتبين ان يكون المراد به التحديد بين الزمان من اول الوقت الى آخره بذا واكثر  
يو توجب الواجب الموعود بالصلوة في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت  
على ان الواجب الموعود بالصلوة في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت  
فقد انما من الواجب الموعود بالصلوة في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت  
فان قيل في المكلف في صفة التكليف الى آخر الوقت تبين ان ما لا يكون واجبا وان خرج عن صفة التكليف كان ما لا  
الصلوة واجبا فالتوصل الى آخر الوقت ثم لا يخرج بواجب والمخرج خلاف ذلك كما قلناه وجب ان الواجب في جميع اجزاء الوقت في  
من اجزاء من اجزاء الى المكلف بالماوريه كان سويا له والى هذا اشار المصنف بقوله في كل اي مجموع ستة الزمان  
من اول الوقت الى آخره وقت لا اول اي الواجب الموعود في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت  
اول اي اول الوقت وبعد لا اي بعد ذلك الوقت لاني المكلف بصلو الواجب كان قضاء كبعض الشافعية  
حيث قالوا بوقية الجزاء الاول من الزمان في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت في كل جزء من اجزاء الوقت  
لان الاصل في بصلو الموعود قبل وقته فلا يكون محذورا كالتسوية قبل الطهر مع انه محذور في العلم ان الوقت هو الاول في كل جزء من اجزاء الوقت  
ان بصلوة قبل الاخر فكل سبق للآخر من باب تقديم الركعة لاس من باب تقديم التسوية على الزوال لما جاز على سائر  
فما الوقت فلا يلزم القول بالاختصاص بالاول لان التقديم من باب التقديم الركعة لاس من باب تقديم التسوية على الزوال



وثالثها انه مما لم يرد في ذلك على صحة الوقت بالآثار من النجس بما استدل به المصنف في ان اول الوقت هو وقت  
 الشد وآخره غفران الشد على خلاف الزمانين والنفوذ والغفران التام فيه فان حقيقة على حصول الامر  
 فله ان آخر الوقت هو فعل فيه الوجوب كان الفاعل ثم ادب علم ان الوقت هو الاول فاجيب عن بوجوه من ان  
 بعضنا ساءل محققا ان طاب وقت استفتى الكلام محقق الوضوء وهو ان الرواية في قوله على ان حساب المكلف  
 على ان هذا من الوقت ان الظاهر من الرضوخ الى التحسين ان الاقتصار بالمراد بالغفران من آخر الوقت الاخير  
 والرحمة لا تستلزم الغفران في الرواية مؤلفا لا معصيا في الروايات الوقت غير صحيح او لم يرد على انه لم يرد في الروايات  
 الفصلة من الوقت ولا وقت الوضوء اخرها اي آخر الوقت وفعلة قبله اي قبل ذلك الوقت فكل بعض  
 الحقيقة حيث زعموا ان الوقت هو الوضوء في الآخر من الزمان وايضا قبله فكل مستقلا للفرع كالفصل  
 قبل محض وقت الصلوة ويستدلوا عليه بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتأخير لانه ترك الواجب وهو خلاف  
 واجيب بان هذا ما يقتضيه حجة على من خصص الوقت بالاول ونحن لا نقول بل الوقت هو الكل فلو اتى بالوجوب  
 اي جزء من الوقت كان اذ انما قلنا ان التأخير في الجملة فوجوب الوضوء على سبيل التخيير فلما ان جميع اتصال في الواجب  
 يتصف بالوجوب يعني انه لا يجب ايقان الجميع وان تركه بل لا يكف ببيان ما شاء منها فلذا يجب ايقان الواجب  
 الوضوء في جميع اجزاء الوقت وان تركه فيها بل لا يكف ببيان في اي جزء منها في اخص اجزاء الوقت المتماثلة في بعضها  
 المتحدة بنحو اعتبار اي في الوقتية الا انه فرق في التميز في القامع ان التميز في الوضوء بين اجزاء الوقت وفي التميز بين  
 الفصل ايقان ان شئ من الوجوب في اتصال الجزئيات المتماثلة بالوقت في الوضوء الجزئيات المتفقة بالحقيقة ولا هو  
 وقت الوضوء غير انما اي يراعى في الوقت فان بقي التكليف على حدة استلزم الى آخر الوقت كان مالم يبدى  
 وانما انما كما هو كالمعنى في الحاشية فكلوا في نقل مذنب الكفر في المبدأ وجوه في نقل بان بوجوب من الصلوة الواقعة  
 في الاول الوقت موقوفه فان اورك المصلى آخره وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق عليها  
 كان نقلا وقيل بل مذنبه ان اورك آخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله نقلا مستقلا للفرع والاكاف فوضا  
 وقيل بل مذنبه ان الصلوة يعلم وجوبها باحدثين اما بان فعل اوبان يفتق وقتها وهذه الاختلاف  
 اور وما العلامة طاب زرا في النهاية وقصر الفخرى والواجب على الاول وقولنا غرضه ان يكون تنزيه على كل من الوجوه  
 فثلاثة بل احزاب البطلان يعني ان المذنب الثلاثة كلها بالحد والحق ان الواجب في الوضوء ايقان في احد  
 الامتصاص اي من اجزاء الوقت المتماثلة بالحقيقة في الوقتية المتماثلة في المتماثلة بنحو ما بان الوقت



والحاصل ان اتيان الواجب الموسع واجب في كل جزء من اجزاء الوقت التي هي واحدة بالحققة في الزمنية ومختلفة في الحقيقة  
 متى اتفق الى الواجب فيها كما امره صلا من اهل الدليل على ما قلنا ان الاوامر الواردة في الواجب الموسع ليس فيها تقييد بالوقت  
 الوقت او وسطا واخره ولا يجوز من اجزائه المصنعة بل ظاهرا يتفق ان يصح ويعطى تساوي نسبة الفعل الى تحت اجزاء  
 الوقت والى هذا اشار مصطفى بقوله لا خلاف الا انه الراد من الشارع به اي باتيان الواجب من غير اقليل  
 بجزء من اجزاء الوقت كما في قوله ثم اقم الصلوة لدكوك الشمس الى غسق الليل فان الآية الشريفة بظاهرها تدل  
 على ان وقت الظهر من اول الزوال كما هو المراد من الدكوك الى وقت الغروب سواء اريد من الغسق ذهاب الشمس  
 والنصف الليل لان عقائد الاجماع على عدم جواز فعله بعد الغروب ولا يصح فيها ما بآول الوقت او وسطا واخره وان  
 اريد بها تطبيق آول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق آخره بآخره او بذكر الصلوة من النظر الى الغروب  
 فكلها باجماعهم عقلا لا تستلزم التكليف بالاطلاق مع كونها خلاف الاجماع او اريد بها زمان معين عند الله تعالى  
 عندنا فهو ايضا خلاف الجمهور وتكليف بالاطلاق فتعين ان المراد بالآية هو تأخير من الزمان من الزوال الى الغروب  
 وهو المطلوب وفي الصلوة لا يتكفل ان يكون الراد بها وقت الصلوة وقتا معيناً عند الله تعالى قبل ذلك او بعده  
 الحاجة فلا يلزم من ذلك ولا يقع فلا يتم الاستدلال بها على الوسعة اقول لو بين الله ثم الوقت قبل ذلك لا بد ان يكون  
 البني عليه كما يدل قضية البعثة ونزول الكتاب عليه ان طلع فلا بد عليه البيان لنا آياته وهو لم يبين الاية  
 من وسعة الوقت كما يدل عليه الاخبار فيحصل المطلوب واما البيان في الاستقبال وقت الحاجة فلا يتم لان وقت  
 كان حين الامر باتيان الصلوة والتأخير عن تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال فالمراد بالآية بحسب الظاهر هو تأخير  
 من اجزاء الوقت مضافا الى العقائد الاجماع على عدم جواز التأخير عن الغروب فتدبر وعلام الاثم في التأخير  
 يعني الا اثم المكلف لو اقر في اداء الصلوة الى آخر الوقت فلو كان الوقت هو الاول لا اثم المكلف باتيانه في آخر  
 الوقت واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم هذا البطلان لما ذهب اليه بعض الشافعية فان قيل علمهم لا يقولون بعدم  
 المعصية في التأخير واما القول به لا ريب الوسعة كما قال الشارع محمد بن ابراهيم فيرو عليه ان قوله ذلك خلاف قوله  
 فلا يباين فتأمل ويطرأ ان الصلوة قبل الوقت يعني الصلوة قبل الوقت باطله فلو كان الوقت آخره كان  
 الصلوة قبل الآخر قبل الوقت فتكون باطله هو خلاف الاجماع فلا بد على ما مال اليه بعض الحنفية وفيه ان بيان  
 قبل الوقت افضل سقط للفرص تقديم الزكاة والوضوء قبل الوقت كفضل الجمعة في الخميس لا تقديمه مثل تقديمه  
 على الزوال حتى يبطل الصلوة وفيه ما فيه ثم انما يكون الواجب موسعا ومضيقا كذا مستحب ايضا موسعا كصلوة

سورة



و غسل المبعدة العرة في كل شهر و ضيق كصوم جنب ثوبان و غير ذلك من اصيام المرتبة التي هي في كل سنة  
 بالواجب الموضع وفي بعض نسخ قريب من في بعض فصل الشيخ ابو جعفر الطوسي و السيد المرتضى روي انه  
 رويهما على التحليل الى الضيق اي ضيق الوقت بين الفعل اي فعل الواجب و الغرض عليه اي على ذلك  
 الفعل الواجب مما علم ان الشيخ و المرتضى في ذلك مما قال ببدلية الغرض بمعنى ان المكلف مخير في الواجب بين  
 بين ان يفعل به او يتكبره و غير عليه بدلا من الفعل الى ان يتحقق وقته فيجب عليه اتيان الواجب دون الغرض  
 الذي هو على الواجب و وافقهما اي الشيخ و المرتضى على وجوب الغرض بدلا من الواجب بالانكار من ان  
 ظهر كذا و قاضي سعد الدين ابن الترابي من الامامية القاضي ابو بكر الباقلاني من العامة و جماعة من الشيعة  
 و اكثر الشافعية و المتكلمين و اختاروه المصنف و ايضا حيث قال و هو قوي و فيه ضعف كما ستعرف خلافا  
 في المحقق الى القاسم نجم الدين ابن معين و صاحب الشرايح و العلامة المحلى اظهرا ان الشرايع الكرام و آباءها  
 فانهم لغوا بدلية الغرض و قالوا ان الواجب نفس الفعل و ما دون الغرض عليه و مودة بغير من علماء الفقه و بعض من  
 و البضاوي و هو الاقرب و فاق العالم و القوافين و المشروط و غير الغرض الدليل على وجوب الغرض من الكتاب و السنة  
 مع اصل الغرض و الضمان القول بدلية الغرض بالخلق من التكليف المفسر في الآية التي هي العسر و الحرج و ما زاد من غايتها  
 مدخله و شتمه الفاضل المصنف على ما اختاره من وجوب الغرض فجاء لنا على بدلية الغرض من الفعل خلق قوله  
 اي ترك فعل الواجب عن بدل متعلق بالخلق لا الترك في الفجائية اي في الموت الفجائية و لا استمر على المكلف ترك  
 فيخرج الواجب عن تعريف الوجوب مما علم ان المكلف لو ترك الواجب في اول الوقت من تذكره و لم يغتر  
 اتيانه في ثانيا في الوقت فوات موتا فيانية فذا ثم عليه تركه لان الواجب كان هو صاحب تركه و ليس له بدل حتى يتم  
 انه ترك البذل و لكنه اصرار انما قيل ثم انه لا يجب له ان يحصل الا في غير ذلك من الواجب و لا يتحقق تركه الى ان  
 و منها الترك لا الى بلان عدم استحقاق الذم و فيه ان الواجب لا يخرج من تركه و لا ان الترك اختياريا و اجبا الترك  
 اضطراري لان المكلف كان ظاهرا بسلامته و بقاءه الى آخر الوقت و مات فجأة من عدم علم الموت في القابلة و قد  
 اختياريا فخرج عن حد الوجوب و حصول الاختيار قبل الفجائية لا بوجوب الذم بتركه ككونه جائزا الترك مع عدم السلامة  
 في الوقت و ايضا لا لزوم لتساويه اي تساوي افضل الواجب قبل الوقت و فيه ما صلا انه لو لم يكن الغرض بدلا  
 انه كما كان الواجب قبل الوقت بترك الترك لا الى بدل كذا يكون في الوقت ايضا جائزا الترك لا الى بدل فيكون فعل  
 في الوقت و قبله مساويا فيخرج عن الوجوب و فيه ان الفرق بوجود شيئين هما ان قبل الوقت لا يجوز الفصل و بعده يجوز



و منها ان الفعل بعد الوقت لابد ان قبله لا و منها قبل الوقت الترتيب البسيط التزم الترتيب في الوقت الذي  
 تحت الشارح بوجوب التزم فلم يثبت السادة في كل الوجه وفي بعضها لا يعرف ان الترتيب لا نوع مشاركة الوجوب  
 و اوردوا اي الذين نقول البدلية للفرم بوجوب منها اقتضاه البدلية المستقط بالانصب على مفعولها لا اقتضاه  
 يعني على تقدير كون العزم بالواجب يلزم سقوط الواجب بالكلية لو عزم على فعله لان فعل البدل يسقط الفعل للبدلية  
 مكافئ في خصال الكفارة ايمان اعدم مسقط للمأخوذ منها خلو الامر عنها اي من البدلية فثبتت البدلية اي ان  
 الامر بدفع الفعل الواجب ليس في تعرض بدلية للفرم بل ظاهرة في ابدلية منها القطع باقتضال الصلة لا من جهة  
 اي من جهة البدلية حاصلة ان القطع حاصل بان الصلة على ما يظهر في مثال الوقت وهو مثل الامر لكن ليس بخيال  
 اقتضالى بانظر من جهة انه بدل من الواجب الذي هو العزم فلو كان العزم بدلية لمصلحة البدل بان اقتضاه بين جهة بدلية  
 للفرم كما في خصال الكفارة فيمثل باحد من جهة بدل للمأخوذ والواجب من الارادات الثلثة المسطورة اما عن الاول  
 فهو انها اي البدلية من فعله اي فعل الواجب في كل خرج من اجزاء الوقت قبل الضيق اي قبل ضيق الوقت  
 لا مطلقا من اوله الى آخره حاصلة ان العزم بدل ما لم يضيّق وقت الواجب اما اذا تضيق الوقت زال البدلية وجوب  
 الفصل نفسه دون البدل فكيف يلزم على القول ببدلية العزم سقوط الواجب راسا وفيه انه مجرد الدعوى ومن اين يستدل  
 للفرم بدلية الى متى الوقت خاف تضيق فلم يثبت بدلية الواجب انما في المثال لا يقول انه حاكم في خلو الامر عنها الى عن البدلية لا عن  
 ثبوتها اي البدلية حاصلة انه لو لم يرد الامر بدلية العزم لكن عدم البدلية لا يلزم عدم ثبوت البدلية لكونه متبادلا لغيره فثبت ان  
 لم يثبت بدلية و قد ليلان انما ابقان دعوى لان فكيف ثبت البدلية مع عمل العزم والواجب من الارادات الثلاثة الاولى  
 البقية قوله والبدل هنا وهو العزم قل لي مسبب من تركه البدل له الواجب اصاله حاصلة ان البدل الذي  
 هو العزم ليس بمناسل البدل في الواجب اتخذه كخصال الكفارة لا وليس منها التوجيه بين الفعل والعزم استلزاما  
 حتى يثبت المسبب من جهة البدلية بل الواجب بالامانة وابتداء على المكلف القلوة مثلا لكن ان تركها فيجب عليه العمل  
 في ثانی العمل بحد البذل اباستنباط سبب ترك الواجب الا ان الذي هو البدل منه تحصيل النطق اي كبدلية تحصيل  
 النطق بتوقيع الواجب المكلف عند تركه اي المكلف ان يترك ان المكلف كالصلوة على الميت واجب بالامانة  
 لكن لو ترك لم يخرج من عدة التكليف الا ان يحصل النطق بوقوفه فتعطل النطق والصلوة على الميت لبا وجهين  
 اجمارا حتى يكون الامثال بالصلوة من جهة انها بدل تحصيل النطق بل الواجب امالة هو بصلوة وتحصيل النطق  
 سابع سبب تركه كما وفيه بغية وجوب من عمل الارادة بل غبوت البدلية لا حقيقة قصد الفعل من جهتها ولما كانت



الطلاق البذل على التتابع والسبب غير شائع فبابه لا يقوله ولا مشاحنة في الطلاق البذل على مثله  
 أي مثل التتابع والسبب والممكن معهودا فممكن يكون العزم من أحكام الأيمان لا يمتنع بدليته ان لم يكن  
 العزم في وقت هذا جواب عن الثاني بدليته العزم بأنه من أحكام الأيمان لأن للمؤمن ان يعزم على كل فعل واجب  
 بهما لا لا تفصيل ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما جدد الوقت ولا ان جهده بدل الواجب فبابه عن بيان  
 كونه من أحكام الأيمان لا يمتنع كونه بدلي في وقت فباعتبار كونه من أحكام الأيمان واجب بالامانة وباعتبار  
 الواجب في الوقت بدل عنه هذا الحق ما سمعت من امتة فتعلق بالواجب الموسع واعلم ان الموت في زمان محدد  
 لا يمتنع غير محدد وكما وقته العمر كالحج وصلاة البرزخ والنذر المطلق فالاول يتحقق بتحقق وقته كالموت في زمان محدد  
 الموت في ذلك الوقت ولم يمت في ذلك الوقت على فعل الواجب بعده مع ترك الواجب في الوقت الذي هو فيه في ذلك الوقت  
 فممكن في وقت الواجب ان يموت بعد ذلك الوقت ولم يمت في ذلك الوقت على فعل الواجب بعده مع ترك الواجب في وقت الذي هو فيه ولم يمت  
 في وقت الذي يمتنع في وقت ان يموت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت  
 ترك الواجب في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت في وقت الذي لم يمت  
 الواجب القفا قبله والعطف متعلق بالترك أي قبل ذلك الوقت الذي لم يمت فيه ان مات في  
 ذلك الوقت المنظون وان بقي الى الظان والوقت المنظون فيه الموت كلاً بما حاصله انه لم يمت في الموت في وقت  
 وعدم كونه على الفعل مع ذلك ترك الواجب فممكن خلاف ذلك بانه مات في الوقت المنظون فيه الموت ولم يحصل له عدم  
 يتمكن فعل سبب ترك الواجب ام قال في العصبان نظروا لا متع العصبان لان العمل بالكلية على العقل قد  
 شاعره فقد صار عصباً ومن هذا القبيل من على امرأة بمظنة انها اجنبية ففكر ان تارده ليرثها فظن ان لا يجوز  
 فعله فحصل له العصبان بمقتضى كونه واقفاً في عصبان صاحبها من اهل امره فمما رغب بعض الشرائع والمصنف ايضا في  
 حيث قال والواقع العصبان كما هو متعارف في النهاية لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف  
 وهو ما في الفعل الذي اتى به في هذا الوقت المنظون بعد تركه حين انظر اذا كان في الوقت صدق هذا لا عليه  
 فلا عبرة بظن بعد اكتشاف فساد وهو متعارف العلامة والغزال المحققين وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان الفعل  
 المذكور قضاء لان وقته شرعاً بمقتضى كونه في ذلك الوقت بعد وقته بحسب كونه وفيه ان الظن قد اكتشف فساد فلا عبرة به  
 اذ لا تأثير له في خروج الوقت المقدّر شرعاً والحاصل ايضا يقتضي بقاء على ما كان لم يمت على ان يلزم عليه حكم القضاء  
 على اصله التي وقت قبل وقت بظن الوقت وبعد اكتشاف فساد وظهر في الوقت اذا ما تابعت اسنادها



وظائف السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ان مات فجأة فقصر عاص فيه ما في قيامه  
او المجدود والحاصل ان من تلقى السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ولم يفعل الواجب لظن انه يفعل  
في الوقت لكونه مومعا ومات موت فجأة في الوقت الذي تلقى السلامة فيه فهو غير عاص بترك ذلك الواجب  
سواء فيه الواجب المجدود وكما تعلقه وغير المجدود وكما لم يصلح وصلوة الزلزلة وقوف الحاجي بان ظان سلامته ان  
فجأة فهو عاص فيما وقته العمر وغير عاص فيما وقته المجدود وبحكمه وهو بل دليل لان التقصير عدم العصيان فيما وقته  
فوجب رخصة غير مجدود وايضا فصل الواجب الكفائي ما هو واجب على الجميع وليسقط من الكل فعل البعض  
لان الغرض المقصود بحمل الفعل لا يتعلق الغرض بحصوله عن كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النعمي وقدر  
في جوارحه عقلا وتوهم شرعا كما بهما المقصود منه حفظ الاسلام وازلال الكفار وصلوة آية المقصود منها احترام البيت  
تعلق بقوله بفعل البعض يعني ليسقط عن الكل متى حصل القطع بفعل البعض او لظن شرعي بفعله كما اشار اليه بقوله او لظن  
شرعيا مثل شهادة العدلين ونحوه وطلق الظن بالوجوب المستقوطة ولذا قيد بالشرعي وقام القول فيه لطلب من  
ثم انهم اختلفوا في ان الواجب الكفائي هل هو واجب على كل واحد من المكلفين او على المجموع من حيث هو مجموع او على  
الغير معين ووجب الى كل واحد من المكلفين في الاول وهو الحق واختاره الماتن حيث قال القول بالوجوب على البعض كما قال  
وجوده اى الكفائي على البعض كبعض الشافعية اى كما هو ظاهر لظن الشافعية بنفيه اى الوجوب على البعض الكفائي  
على تأييد الكل بتركه اى الكفائي والحاصل انه قد انعقد الاجماع على انه لو ترك الكفائي فقد اتم كل واحد من المكلفين  
لو كان الواجب على البعض فلا معنى لثبته بالجميع فقد ثبت باتفاق ان الواجب على الكل واما سقوطه عن بعض فبعض  
ايضا وجوب على الواجب على البعض فوجوب الاول انه لو كان الواجب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه اولا ما عرفت  
ان انما هو بوجوب حصول الفعل وقد حصل بفعل البعض فيسقط الواجب عن الكل وثانيا انه متبعاً وبحت او مشكك  
الواجبات العينية اينما كانت لا بد من فعلها ولا بد من جملها ولا بد من جملها ولا بد من جملها ولا بد من جملها  
كما يجوز الامر لواحد بهم كافي خصال الكفارة يجوز الامر ببعض الميسم فان المانع لا مر به الا بهام فكذا انما عدلوا في الامر  
لواحد منهم كذا يكفى لغوا في الامر ببعض الميسم فبابه بقوله وتأنيث غير المعين اى المكلف الغير المعين لا يفضل  
بخلاف التأنيث بغيره اى سبب غير المعين فاحصله ان الابهام الواقع في الامر ببعض الميسم ليهام في المكلفين  
وهو مانع من الامر لان تأنيث المكلف الميسم وجعله مبدوءا والعقاب غير معقول واما الابهام في  
الامر بالواحد الميسم كافي خصال الكفارات فهو ايهام في المكلف بالغير المعين وهو ليس مانعاً من الامر به فان فيه تأنيثاً



المكلف بالغير المصنوع قياس احد الاسماء على الآخر قياس من الفارق على انه معنى بتاثير الكل بسبب ترك اجزاء المصنوع  
على شخص بسبب حياض شخص آخر يوجب البطلان الثالث قوله تعظم لانظر من كل فقرة طائفة ليستحقوا ان الدين والشيعة  
توهم اذا رجوا اليهم العلم بخلافه في وجوب النظر على بعض مسهم وموطأ الفقه غير معينة فاما  
عنه بقوله وراى به الله النظر والله اعلم سقط الوجوب بمرادى بنظر الطائفة عن الكل حاصل ان المراد  
بالآية ان الوجوب يسقط بنظر الطائفة عن جميع المكلفين وليس المراد معناه بالظاهر من وجوب النظر على طائفة غير  
جميعا بين المسلمين لان الاجماع على ما يتم الكل تركه يدل على وجوب كل واحد واحد فلهذا على الآية على وجوب النظر  
المعين بطل الاجماع ولو حمل الآية على سقوط الوجوب عن الكل كانت دلالة الينا على ما قلنا باعلى بيان  
المسلمين على ان ارادوا الطائفة الغير المعنية من الآية يستلزم وجوب التقيد على الجميع ولا يخفى ما فيه من خذلان نظام  
العلم والهدى والخرج من قال بوجوب المجموع من حيث هو مجموع بله لو كان الوجوب على كل واحد كان مستلزما من السابقين  
رفع الطلب بعد تحققه فليكن شفايقه في خطاب جديد ولا خطاب فلا يخفى ما يستلزمه السابقين بخلاف الاجاب على  
من حيث هو فانه يستلزم الاجاب على كل واحد ويكون التاثير للجميع بالذات وكل واحد بالعرض واجب عنه بان سقط  
الامر قبل الاداء قد يكون غير انشائي كالتفادى للوجوب كاحترام البيت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وانما يستلزم  
الى البعض واجيب ايضا بانه لو لم يكن الوجوب متعلقا بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب فصل الوجوب  
المختص بما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا فخرج من التعريف بالتصديق اى بقوله ما يجب له  
الشارع اختراق الميت فان الاحتراق وان كان سقطا للفصل وقام مقامه في برائة الذمة كمن لا يمتنع  
بدلا من بل هو لا يمتنع الفصل فغيره ان سقط طرعا الوجوب ولا وجوب للفصل من الاحتراق الميت بل الوجوب بقوله  
صلاحية العمل وايضا لا نقا ان الاحتراق بدل الفصل فافق ليس احتراقا بل دليل في اصل التعريف والقول بعد  
اليك كما يوم ظاهرا كلام الشارح يستدل لا لبيان تماثل وانما في اى قوله من غير نوعه فخرج حدود المسافر فان لم يكن  
بدلا معينا وهذا الصوم في محضر معينة القضاء عوضا عما فات في السفر كما قال سبحانه ومن كان منكم مريضا او على سفر فجزه من الصوم  
آخر كمن يترك البدل من نوع ما فات والوجوب الموضع خرج ايضا ذلك القيد فان ايتا في جز من استراحت  
وان كان بدلا من ايتا في جز الآخر كمن البدل والبدل من نوع واحد فخرج به الواجب الكفاي  
فان فعل بعض المكلف بدلا من فعل بعض آخر كمن نوع واحد فخرج به الواجب الكفاي  
الغرض ونحوه كصوم بل الهدى فان الغرض وان كان له بدل معين من ايتا من غير نوعه وهو المتيقن وكذا الصوم



وان كان به لا يهدى كغضابا بالاختيار بل بالاضطرار واعلم انه لا خلاف في ورود الامر بالواجب الخير المسمى خيرا  
 في ان الواجب ما اقبل هو الكمال والبعض فلا ائتمه وجهه العزلة على ان الواجب من بين الامور الخيرة كل واحد منها على  
 البديل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاختيار بالجميع واتى منها فعل كان واجبا بالاصالة لا يمكن ان يكون بطلا عما هو الواجب  
 ولا شاعرة على ان الواجب احد الابدال لا بعينه قول ان الواجب هو الجميع ليسقط الفضل البعض فقل هذا من بعض المقترحات  
 المقتضى بوضع اسكننا الله في الامور قبل ان الواجب واحد معين منه انما لا يتصلف كنهه ليسقط الفضل والبعض  
 لان الآخر فضل حقيقته ولا يستبعد في مقابلة الواجب بالنقل ونسب هذا ايضا الى المعزلة قول الواجب معين عند  
 غير معين عندنا يختاره المكلف فهو واجب عليه يسمى هذا القول بالقول الترحم لان الاشاعة يسمونه الى المعزلة فاقول  
 الى الاشاعة نقدره في المراجعة في المختار عند المصنف هو الاول ولله دليل على ان الواجب امر من بين الامور خارج  
 عقلا فانه لا يتبعه في ان يقول السيد بعد واجبت عليك فعلم من هذه الامور بحيث لا يجوز ترك فعلها كما لا يجوز ترك الكمال كما لا يجوز ترك  
 شيئا يقولتم كفارة بطلان عثرة ساكنين من اوطا المحرمات الميكيم وكسوم او تحريم رقبته فالتدبير بطلان فقل ان الواجب امر من بين الامور  
 او تحريم فصار الخلل محذورا بالنقل فوجب حمله على الظاهر لا تناول وثانيا ما استدلل به لمصنف بقوله وجوب اكل في الخبز حال  
 كونه سقطا على خمسة افضول بالبعض يعني القول بان الواجب يتعلق بالجميع وليسقط الفضل البعض منها او واحد  
 حقيق عند الله يعني الواجب يتعلق بواحد معين عند الله سبحانه سواء اختلفت وجوبه بسبب اختيار المكلف او لم يختلف  
 ينفع المختار الجميع عليه خبر نقول وجوب الكل الخ حاصله ان الاجتماع ثابت على التحريم في المكلف به فلو كان  
 الواجب هو الكل وليسقط الفضل لزم على الواجب هو الواحد المعين عند الله فيجب على المكلف ان يترك  
 الواجب فانه يتيق الخير الجميع عليه لانه كما يحصل فيما يتعلق الواجب بالاشياء المتعددة وكلها موهبات  
 للجميع عليه هو باطل فالواجب لباقية باقية وتبين الواجب بالواحد الميسر منه ونقل عن قول السيد المقتضى  
 في الذوات ان النزاع في ان الواجب هو الواحد الميسر من امور معينة لا الواجب هو الكل وليسقط الفضل البعض  
 فراجع نقل فان مرجعا الى معنى واحد فان من يقول بوجوب كل يقول ان حقيقة الواجب ثابتة ثلث في اتصال كذا  
 بينه ان الله قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه حجة وطقا للمكلف فاعلمنا ذلك فتبيننا  
 المرافعة انما موافق في ذلك القول والقول مع ذلك ان الواجب واحد للعبية ولم يدع ان الواحد الغير المعين  
 واجبت باعادة الامور لم تثبت له حقيقة الواجب فانه لم يذهب اليه فاسبب مع فساد في نفسه لانه لو كان كذلك  
 فكان مقتضى طريق التكليف ان علينا الله ان نجعله حقيقة الواجب يحصل لنا لاقيا من بين الواجب وغيره متى لم يفعل



مقتضى على ما لا يخل عليه وهو غير جازم فلا نزاع الا في النقطة وقد افطن بذلك شراح الحديث على انها حيث قلنا ان  
 الاول على اختيار ان اريد بالاتفاق على ان الكسوف غير متناه او ما هو واجب عليه بان ينفصل في اي فردا من افراد  
 الواجب بان يكون الواجب على الكل او غير ذلك من التخصيصات المعينة فلهذا يمنع كانه فرع القول الاول  
 الى احد الغير المعين والمتكردون لا يساويون عليه ان اريد بالتخصيص التوسعة على الكسوف وخرجه من ممدته كالكسوف  
 البعض اي بعض كانه قسم من الاقوال الثلاثة لا ينفصل عن بعضها الا في حق فان على القول بالوجوب للجميع وهو انما يحصل  
 البعض يبقى اختيار الحق عليه بانما في القول كانه قسم من الكسوف ان الكسوف من وان كانا بطائفة من الكسوفين لكن من الناحية  
 والتميز بقسمين مع مقاديرها الى معنى واحد غير ان النزاع الى الفاعل ان من انما لم يكن له وجه في سقوط الفعل من  
 اجتماع الوجود الاول بان الواحد الغير المعين محمول وكل محمول لا يكلف به فلو واحد الغير المعين لا يكلف به فثبت ان كل كسوف  
 لا يكلف به واجب والافعال الغير المعين يستحيل وقوعه ان كل ما يقع فهو من المستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قال بان التخصيص  
 كلفه بالحوال واجيب عنه بوجه الاول انه منقبض بالوجوب اختياره ان الطبيعة الكلية ليست متعينة الا بعد ان ينفصل  
 ويكون جميع الافراد واجبة بسقوط الفعل البعض في القول به احد الكسوفين ان غير المعين ليس هو الا مطلقا واسم وجهه  
 وجوده وان كان غير محدد باعتبار صدق عليه الثالث ما اشار بقوله والتكليف للحوال القاطنة في موضوعات محلات  
 التكليف انما يكون محال لا يكلف بالبقاء وهو متعدي بقدره من حيث ان الفارق في الكسوف ليس كونه ان فيه كلف به حيث  
 لا يشره شي او انفراد المنتشرة في اعيان من انية خصوصية شارة الوجوب في التخصيص احد الا بدال الصادق بالان  
 صفة احد الا بدال على انها شاء او الوجوب بتخصيص الكل كالكفارة فيا يشره من خبرية انما يفعل به كمن يكون من  
 الجواب بمسابق لوجوب استدلاله الثاني بان وجوب واحد منهم والتخصيص فيه شافيان حاصل الجواب ان الوجوب انفراد  
 والجمعية الكلية لا ينفصل في الخصوصات الجمعية فتعلق الوجوب بشي والتخصيص فيه آخر فلا يلزم الانها وكان الكفارة الوجوب  
 تحصيل الكل في خبرية من الاعاق والاعتماد الكسوة فالوجوب قد تعلق بالكل والتخصيص في خبرية بحيث انما  
 فعل خرج عن عموم التكليف انما من استدلاله على وجوب الجميع وسقوط الفعل لبعض انه لا وجوب الكفارة لكل فرد الوجوب  
 على الكل وسقوط الفعل لبعض كذا بهما الوجوب على الجميع وسقوط الفعل لبعض قياسا على الكفارة والواجب انما في الوجوب  
 السقوط والفعل لبعض وهو وانما بسقوط التخصيص لا ينافي عموم الوجوب للجميع وسقوط الفعل لبعض قاطبة بقوله والاعاق على  
 ما يتم الكل بترك الكفارة فارق حاصل ان الاجل مستند على انه لو ترك الكفارة لكان الوجوب انما في التخصيص فان قيل لو ترك  
 الجميع يا نعم من هو كلف به لا غير فقياس احد ما على آخر قياس مع الفارق وهو انما في الكسوف فثبت ان في التخصيص



الاولى المندوب ليس بالتطوع المستحب وسنة والتألف والمغيب والاحسان ايضا غير ما هو به حقيقة بل  
يتفرع على هذه المسئلة لو ذكر ان ما في العبادة ما هو بها من كمال برائة الذمة بالصلوة التألف ام لا وفاقا للعلامة اهل العلم  
الله واراكرامة والكفرى والراوى هو ابو بكر الرازى من اصحاب ابى حنيفة الفخرى اى فخر الدين الرازى من شافعية اهل  
على كون المندوب بغير ما هو به حقيقة ان الامر اى صيغة فعل لانظ الامر كما قال مولانا الصلح لان ما ينبغي من المصنف  
هو ان صيغة الامر للوجوب اللفظية فظهر ان صيغة حقيقة للوجوب ومجازا في غيره كما يستجنى في الفصل الاول من المنهج للملك  
تلمر كان المندوب بغير ما هو به حقيقة يلزم كون الشئ الواحد واجبا ومندوبا من جهة واحدة  
وهو اجتماع الصفتين والحاجي وموافقا خلافتنا في الدعوى وقالوا انه ما هو به حقيقة  
ووافقونا في الدليل وهو ان الامر للوجوب حقيقة وبما يجب ثم فاستدلوا على ان المندوب بغير ما هو به حقيقة بالحق  
اى المندوب طاعة اجماعا وعلى اى الطاعة فعل المأمورية ينتج فالمندوب فعل المأمورية وثانيا بانه اى المندوب  
الاحكام الاقسام اى احكاما لا فانه منقسم الى وجب وتنب وكلما هو احد اقسام الامر فهو مأمورية لا اعتبار بقسم في  
الاقسام فليكون المندوب بغير ما هو به واجبا من بدو الدليلين بقوله فان ارادوا بقولهم في الدليل الاول الطاعة فعل  
بغير ما هو به في الدليل الثاني ان المندوب احد اقسام الامر الحقيقية اى ان الطاعة فعل المأمورية بالحققة وكذا المندوب بغير  
اقسام الامر بالحققة منعنا كلية الكبرى وبى في الخيل الاول كل طاعة فعل مأمورية في الثاني كلما هو احد اقسام الامر فهو  
وجه الخيل في الاول ان بعض الطاعات ليس فعل المأمورية بل فعل مندوب وفي الثاني ان الاباحة والتهديد من اقسام الامر  
وليس كل منها مأمورية حقيقة فتأمل او ارادوا في الدليل الاول والثاني بقولهم الطاعة فعل المأمورية و  
المندوب احد اقسام الامر المنع الا يحسم من ان يكون مأمورية حقيقة او مجازا زرد لم ينفعهم ذلك اذ  
يكون الدليل بما هو له من اختصاص الدليل العام لا يثبت المبدى الخاص بسنة الثانية اختلف في ان المباح  
لما عدا المحرم من الاحكام لولا ان المباح هو الحكم خمسة مندرجة تحتها وشارا اليه المصنف حيث قال قيل ان  
المباحى ومما يجب جمع الجوامع المباح ليس جنسا لما عدا المحرم من الاحكام كما قد يظن من تمته اقبيل الدليل  
طية قول المصنف التروم خلا النوع كالواجب والمندوب بغير ما هو به حقيقة الجنس الذى هو المباح وهو  
التساوى ضمير موراجع الى قوله ما في لفظة عما حاصله ان المباح لو كان جنسا لما عدا المحرم من الاحكام لكان كل  
من الواجب والمندوب والمكروه نوعا للمباح ولابد ان يتحقق في النوع حقيقة الجنس فلا بد ان يتحقق في كل من الواجب  
والمندوب والمكروه حقيقة المباح وحقيقة التساوى بين الفعل والترك فلا يكون الواجب واجبا ولا مندوبا مندوبا



ولا الكرو دكر وما اذ ليس فيها مساوات بين الفعل والترك فنسبته المباح باطلا وتوابعهم حواشي جنس الاحكام المأذون  
فيه اي في هذا القول غفلة عن فصله اي فصل المباح ما صلا انه جواب عن استدللاهم على جنسية المباح لاحكامهم  
ان المباح حقيقة الاذن وجنس الاحكام هو الاذن لما نصه في الواجب واخره في المباح وان كان في هذا القول غفلة  
فصل المباح فان حقيقة المباح هو الاذن مع التساوي في الفعل والترك لا الاذن فقط فوجود الاذن في الاحكام ليس وجود  
حقيقة الجنس فيها قال العلامة على انه قائم في النهاية ان النزاع لفعل لان المباح ان في بلا حث في فعله جنس  
للوجب والمباح المعنى الخاص المقابل للواجب وان معنى بالاجز في فعله وتركه فهو مضاد وبيان للواجب انتهى وهو محتم  
قال المصنف بعد نقل ما ذكرناه من العلامة وبما قلناه في نظر ان تدوين القوم هذه المسئلة ليس على ما ينبغي ونحن انما نورد  
لمتنبية على ما فيها كما يظهر من نصيرها لمفط قيل انتهى **فصل** عرف المتكلمون صحيح العبادة ما وافق الشريعة  
اي عبادة اذيت حسب ما امره الشارع سواء اسقط القضاء او لا ايم لما المشكوك انما صحته وعرف اقتضاها  
صحيح العبادة بانه ما اي عبادة اسقط فعلها القضاء اي قضاء تلك العبادة ونقض عكسه اي عكس  
تعريف الفقهاء بصحة العبد فان صلوة الميت لا يصدق عليها ما اسقط القضاء اذ لا قضاء لصلوة  
العبد مع انها صحيحة وهذا لا يتناقض بالعكس ان بقى تعريف الفقهاء على ظاهره ولم يزلوا الظاهر من  
قولهم ما اسقط القضاء ان يكون له قضاء ايقا ونقض طردة اي طرد التعريف بفاسد فله اي لصلوة  
العبد الفاسدة ان قل التعريف بان المراد ما اسقط القضاء ما اسقط وجوب القضاء فدخل صحة العبد فانها  
لا قضاء لها حتى يسقط وجوبها لكن على هذا يصدق تعريف على فاسدة العبد فانها ايضا ما اسقط وجوب القضاء  
او المفروض انما لا يتضاءلها مطلقا فكون الصلوة الفاسدة صحيحة فلا يبقى اي ما انفاد فيه ان المراد ما اسقط اعم من  
ان يكون تعريفا او تعديلا فكيف انه لو كان هناك قضاء لا اسقط والا فلا ظلم الظاهر والعكس في ضرورة الخلاف بين الفقهاء  
المتكلمين يظهر من الصلوة بغير الظاهر انما اذا اظهر خلافه اي خلاف الظن بغيره من على بطلان ظاهره بعد فراغ  
الصلوة فله خلاف ذلك الظن بانه ما كان ظاهرا فله اصله صحيحة على مذاهب المتكلمين فانه على من ينقش كونه  
ما مرر بالتعب انظر وان وجب قضاؤها عليه بعد جديده باطلا على مذاهب الفقهاء لان صلوة لم يسقط القضاء بل  
وجوب عليه القضاء يفرع عليه ان من نذر باعطاء ادم من صلوة صحيحة فعمل بغيره فمسته باعطاء الدرهم من صلوة  
الظاهرة ثم لم يركه فافاد الظاهر فله الاول بغيره فمسته لان تلك الصلوة وقعت حسب ما امر به الشارع وعلى الثاني  
الابرة فمسته لانها ليست مسقطه للقضاء وصحيح العقود والايقات عند الفقهاء ما يترتب عليه الاثر



المشترى فالباع الصحيح ما يترتب عليه الاثر المقرر في الشرع من تلك الامين بيننا القيمة الى البائع والبيع الصحيح ما يترتب عليه ملك  
 البضعة والطلاق الصحيح ما يترتب عليه الحرة من الزوج والزوجة وكذا امارا الاحكامات وكلها صحيحة اذ البطلان منقضى  
 لا يتصف به الشارع فلذلك لم يذكر بالاعتقاف ولو عرفت بالجهول مطلقا اي مطلقا اي صحيح سواء كان في العبادات او  
 العقود والاليقاعات بة اي باع في صحيح العقود والاليقاعات وهو ما يترتب عليه الاثر الشرعي لجاذبه ذلك الا ان المتكلمين  
 يترتب الاثر الشرعي ما وافق الشرع والقضاي يردون به اسقطا لكانية عليه لعلامة في النهاية وفعل البضاعة  
 في مناجرة والباطل مطلقا سواء كان في العبادات او في العقود والاليقاعات ما قابل الصحيح ففقد المتكلمين الباطل ما لم يوافق  
 الشرع وعند الفقهاء اما لاسقطا لكانية عليه لعلامة في النهاية وفعل البضاعة في مناجرة والباطل مطلقا سواء كان في العبادات او في العقود والاليقاعات ما قابل الصحيح ففقد المتكلمين الباطل ما لم يوافق  
 ويراد في الباطل القاسم بالنصب على الفعلية خلافا للحنفية حيث خصوا الباطل بغير الشرع من أصله كبيع  
 مطلق فانه غير مشروع من أصله والقاسم بالمشروع من أصله دون وصفه كالتباعد فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع  
 من حيث انه يشمل على الزيادة ولا اقلوا اذ اخرجت الزيادة صح ولم يخرج الى غير بدعي فكذا تفصيل في كتبهم المدونة فصل  
 اي الفعل الذي يتوقف اثنان الواجب عليه اي على ذلك الفعل مقدورا اي حال كون ذلك الفعل الموقوف عليه واجب  
 مقدورا فيجب ترتيبا واختيارا قال في الحاشية تصيد بقولنا مقدورا بنى على الانخفاض عما شذروا فيه البعيد من ان الكلام بعد  
 الوجوب لا قبله لكل ما وجب في مقتضى مقتضى الترتيب والالتزم التكليف بالايطاق كما ذكرنا في حاشيتنا على الشرح العصري  
 ان ايت الانخفاض عن ذلك فلك ان تعرف لفظة مقدور بالرفع فيصير خبرا ثانيا عن الموصول او تحطها حالاموكلة وهي كون  
 في العبارة إشارة الى ان الوجوب لا يتقبل عن المقدرية ما واهم واجبا حتى ثم جعل قوله مقدور بالرفع خبرا ثانيا والظاهر  
 يقتضيه كونه خبرا لولا نظر الى ان اللاحق في القام موجب من وجب المقدرة وغيره لا عن مقدرية وغيره فاعل واجب خبر قوله  
 ما يتوقف على اي الفعل الموقوف عليه الوجوب واجب فليس يجب ذلك الوجوب من غير حاجة الى ايجاب بل حدة للمقدرة سواء كان  
 سببا او شرطا وقيل القائل الحاجج ام المخرين فواجب ان كان ما يتوقف عليه الوجوب مشروطا شرعا كالطهارة التي هي شرط  
 في صحة الصلوة فواجب تاكل اي وان لم يكن شرط شرعا بل يكون شرط اعتقليا او عاديا او سببا فلا يجب الفعل الموقوف عليه  
 وان لم يكن ما يتوقف عليه الوجوب لانه لو سبب الشرط وانجروا عدم المانع ليس من وجوده وجوده ليس من عدمه عدمه  
 لانه قد قيل انما قيل انما سبب لغيره شرط الوجود وانع والمواد بشرط الميزم من عدمه عدمه شرط الوجود ولا يلزم  
 وجوده وجوده فلو لم يستبعد بالكون على السطح فقط لكان سبب لغيره شرط الوجود وانع والمواد بشرط الميزم من عدمه عدمه شرط الوجود ولا يلزم  
 عدمه عدمه فلو لم يستبعد بالكون على السطح فقط لكان سبب لغيره شرط الوجود وانع والمواد بشرط الميزم من عدمه عدمه شرط الوجود ولا يلزم







لتعلق الخطاب بالقدرة وكونه مقدرة لها فهو واجب غيري ايضا وبالحاجة فوجوب المقدرة متبع لمقتضى انه لازم لاجل التوصل الى ذلك  
 والمقدرة مضافا الى انه لو خط الخطاب والمقدرة وانسبته متبعا لا ليقين ان ههنا خطابين متكلمين كما هو واضح وان الحكم يعرف على  
 انما بالماوريه انه تمثل المثال واحد من غير ملاحظة الى المقدمات ونون التي بقدرته الغير المحصورة وايضا لو ترك المأمول بحكم عليه  
 ظاهر فلو كان المقدرة ايضا واجبة بحكم عليه بعبادات متعدي وجب تعدد المقدمات وايضا لا يترتب الذم على تركه مقدرة في  
 نفسه بل وان كان هو الاول كذا لوجوب المقدرة وجوبا بعبادات فمنهم منفتون وهذا المراءون كان غير لما كان يمكن ارجاع التزم  
 اليه ولو تبادر ما قاله واجب التوكل على المقدرة مع دعوى البعض الضرورة مع دعوى الجماعة ان جماع يقرب كون مراءون اكثر من ايضا  
 الوجوب بالشيء الذي اختارناه لا الوجوب بالشيء الذي بعده انتهى وما ذكرنا منه لا لاني ما اخترناه جنة بل لانه لما جازى بعبادات  
 الكلام لا يختص الوقت ان شئت فارجع الى التوكلين والقول بالانها قد قضوا الوتر سيما القبول بالقدرة في استحقاقه مصنف روى  
 اختاره بقوله لنا على ان مقدرة الواجب واجبة مطلقا ذم السيد العبد بالنسبة على منعه ليه ذم المأمول بالكتابة فلو  
 منصوب على انه منقذ فانه لا يثبت له على تحصيل التمام شلح بالقادر المقتدر بالنسبة انه منقذ فانه لا يثبت له على تحصيل التمام  
 شلح بالمتدبر على عدم تحصيله في العلم بالقدرة فلو لم يحصل ان السيد اذا امر عبده بالكتابة والعبد فانه على  
 تحصيل مقدمات الكتابة بالقدرة والقرطاس وغيرهما ولم يكتب العبد وليعتد بان العلم مفتقرو كيف الكتب فانه علة ان يثبت له  
 على عدم تحصيل المقدمات كالفلم وغيره ولا ينبغي للعبد ان يقول لولاه انكس ما امرتني بتحصيل القلم بل امرك كان بالكتابة  
 لان المولى ان يقول ان امرى بالكتابة كان متضمنة لتحصيل القلم وفيه انما لانم ترتب الذم على ترك المقدرة بل  
 الذم انما هو بالذات على ترك ذي المقدرة وان كان يسري الى ترك المقدرة ايضا بالتمتع لاجل ان ترك ذي المقدرة  
 ملازم لترك المقدرة كغيرها في التحصيل في قولنا والكتابة اي انما بابتداء كتابته منقلب عليه بالنسبة الى  
 الدليل فتذكر وهذا الدليل العلامة المحل على وجوب المقدرة بلزوم التكليف بالحال لولا ان  
 المقدرة حاصله ان مقابلة الواجب لو لم تكن واجبة فالواجب انما هو على وجوبه فلو لم يكن التكليف بالحال  
 الوجوب بدون المقدرة غير ممكن وان لم يبق على وجوبه فيخرج الوجوب من كونه اجبا محل بحث في قوله وهذا حال  
 وانما البحث ان الحال انما هو التكليف بذي المقدرة مع التكليف بعبادته انما هو المقدم ولو كانت بذي المقدرة  
 بالمقدرة بل هو ممكن عند هذا الحال فيه اقول لعل غرض العلامة ان لو فرض ان اجبا بشي لا يجب بمقدرة لا استبعاد  
 بشي فلو تكلف بالحال لكان البحث فيه وتقرر انما يراجع الدليل الى وجوب المقدرة بالوجوب بشي بان انما هو  
 المقدرة مع اللزوم بالتكليف بالحال لان المفروض انما هو انما هو واجبا بالوجوب انما هو بالتكليف



ان قد راعى العاقب على ترك المقدمات لا راعى المطلق حقيقة الموجب المطلق غير ما جازيها في يلزم وجوب ذي مقدمته بدو  
 المقدمه وهو محال فكيف بالاطلاق فما قل فقط بما ان الواجب بالمطلق بان مقدمه الواجب المطلق  
 واجبه وذلك الاخراج الاستطاعة التي هي مقدمه واجب بأن تحصيل العقاب الذي هي مقدمه لوجوب الزكوة  
 فان لا في الزكوة ولن كانا واجبين لانها ليسا بواجبين طليقين حتى يكسب مقدمتهما فبقيد الاطلاق في الواجب خرج بوجه  
 الاستطاعة بتحصيل العقاب مستغنى عنه اي عن قيد المطلق غير لقوله وتقيدهم وتوضيح العبارة على ما في الحاشية علم ان  
 قد راعى العاقبين غير و اعرض وجوب مقدمه الواجب بقوله لا يتم الواجب الا بقيد الواجب المطلق وعرض عليهم بعض المسائل  
 بانه لا بد من التقييد به لخرج الواجب لغيره ولا في الزكوة مثلا فان جوبها لا يتم بعد الاستطاعة فكيف العقاب ليس  
 مستطاعا لواجب فلا يخرج ذلك من الواجب لانه من التقييد بالمطلق وغيره فبقيد الواجب المطلق  
 في دفع كلامه هذا المعترض لان العاقب لا يريدون الواجب بالواجب بالفضل هو الواجب حقيقة لان الملاق الواجب على الواجب  
 مستقبل مجاز فبقيد العاقب في العاقب من هذه الخلفات فان الملاق المستغن على التقييد بعبارة الاتفاق في الاستقبال فبأن  
 عند المعترض على الواجب كلام المعترض على اليمين الواجب حقيقة وبقيد العاقب الملاق على حقيقة لم يرد عليه شيء او معناه  
 وجوب فعله وجبت مقدمته انتهى ان الكلام كذلك لعله مستغنى عنه بمعنى الكلام في مقدمه الواجب انما هو بعد الواجب اي  
 وجوب ذلك الواجب الذي حيث في مقدمته لا قبله اي قبل الواجب فالحق الزكوة قبل الاستطاعة والعقاب ليس له  
 والملاق الواجب عاينها مجازا فلا يتم الاستطاعة بتحصيل العقاب مقدمه الواجب فكيف كان وجهين ولنا ما يلزم انما لنا في  
 جواب عن قولهم اننا مر بعبارة بالافعال مع اننا نعلم ما هو لازم لذلك انحال من المقدمات فكيف يكون المقدمات واجبه لانها  
 بالافعال من عقلة عن مقدماتها فاجاب بان علمنا بالمقدمات التي تلزم انما لا يلزم انما عليك ان هذا الجواب انما هو  
 القول بان الامر بانما لا يتعلق بذى مقدمته المقدمات انما هي بعبارة بالافعال مقصوره من الامر قصدوا بالذات حتى انما العلم  
 بالمقدمه حين الامر بعبارة ضروري وهو عين ما اخترناه من الوجوب النسي وانما على القول بان الامر بالافعال يتعلق بالمقدمه بعينها  
 فلا بد من علمنا بانما يلزم انما لان الامر بالشيء فرع العلم به والحال انه غير لازم فالامر ايضا لا يتعلق بالمقدمه مما لا مع الله اي العلم  
 فيمكن فيه وهو بحيث عن الكلام الله قد حصل فانه سبحانه يعلم ما يعلم انما انما التي اعربها في علمه فكيف انما هو بحسب ما  
 من لفظه لا العلم ولا اللفظ يدل عليه فهو ليس بتكليف علينا والبارى سبحانه عالم بجميع الاشياء كلها وقدرتها وليس تكليفنا  
 على كل بائنه سبحانه بل تكليفنا على علمنا به فبالا الطلب غير مختص بالفرض جواب عن قولهم لوجوب المقدمه لأن الطلب  
 بها خطاب الواجب ولم يتعلق الخطاب بمقدمه الواجب الجواب ان طلب الخطاب بالطلب بالمقدمه وان لم يكن عري كونه متعلقا



تضمنوا بالشرع فان خطاب ذي المقدمه هو الخطاب بالقديمه بالشرع والطلب في الطلب التبرع فقد يكون ضمنا ايضا ان لم يكن في الخطاب  
 محل اخرناه واما على القول بالوجوب الاكبر كما عايناه الاكثر فلا يتم الجواب وصحة التصريح بعدم وجوبه اي ما يتوقف عليه الوجوب  
 كالاكتفاء في ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمه الواجب واجبه لا تمنع التصريح بعدم وجوبه بعد الامر بفعل الواجب  
 التناقض فنقول الشارح محل بمنزلة قوله صل وانه ما ظهر الثوب المكان وغير ذلك فلا قال بعده لا تنقضا يلزم التناقض  
 محال الجواب ان صحة التصريح بعدم وجوب مقدمه بعد الامر بغيرها انما هو كالاكتفاء لا يقتضي الكلام فكلما ان الاستثناء لا يكون  
 منافيا لما قبله كذا ههنا وفيه انه على تقدير وجوب مقدمه بالامر بذي المقدمه وجوبا حليا وعد التصريح بعدم وجوبها كالا  
 يكون الاستثناء من قبيل استثناء الشيء من نفسه عدم العصيان بتركه اي ترك ما يتوقف عليه الوجوب اول البحث  
 هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمه الواجب واجبه لزم العصيان بتركها مع انه لا عصيان بترك مقدمه محال الجواب ان  
 عدم العصيان بترك مقدمه اول البحث ان قال بوجوبها قال بالعصيان بتركها فلا استلال بهذا مصداق وقد يجاب بان  
 العصيان انما هو ترك الوجوب المصلحة لا التبعي المقدمه وجب بني بنا جواب بناء على ما اخرناه واما قال الشارح حده انه  
 بان معنى الوجوب هو استحقاق الذم والعصيان بالترك سواء كان مأمورا بالامر الى يوجب فقد شبه عليه معنى الوجوب لان استحقاق  
 الذم والعصيان بالترك انما هو فيما كان واجبا بالا اماره لا بالاتباع كما حققه المحققون وشبهه الكعبى مد فوعده بما ياتي  
 جواب عن قولهم لو وجب مقدمه الواجب يلزم ان يكون شبهه الكعبى في نفي وجود المباح صحة تقريره ان المباح  
 به ترك الحر من غير حجب النية بناء على وجوب مقدمه وجواب ملك شبهه هياتي فانظر منقشا وتكفي نية الواجب  
 عن نية لازمه جواب عن قولهم لو وجب مقدمه لا فقر الى نية على حدة متعلقة بفعل المقدمه لانها واجبه فعل  
 والعباوة لا بد لها من النية لقوله انما الاعمال بالنيات والجواب منع الملازمة حاصله انما يلزم النية على حدة  
 لو كان المقدمه مقصوده بالذات وليس كذلك بل هي مقصوده بالعرض والشرع فنية الواجب كفاية لنية لازمه  
 الذي هو المقدمه لا نفي ما في الجواب من تسليم وجوب المقدمه وجوبا توصليا فتأمل فصل اخلف في المباح بان  
 موجودا ما لا فريب اهل الحل والعقد فاطمته الى الاول وكعبى الى الثاني فقال المصنف رحم المباح موجودا ما  
 بقسميه لا يبعد ان يدعى باقسامه واستدل كمال الكعبى على وجوبه اي وجوب المباح بمعنى انه يستعمل مباحا  
 التحقيق انه واجب بان ترك الحرام لا يتم الا به اي بالمباح والجواب متعلق بالاستلال حاصله ان ترك الحرام  
 واجب وهو لا يتم الا بفعل المباح فيكون المباح واجبا بناء على وجوب مقدمه الواجب او هو اي المباح هو اي  
 ترك الحرام بعينه كاطباق انهم ترك شرب الخمر والقذف مثلا فعل الاول يكون المباح مقدمه للوجوب على الثاني

بتركه

فانما يحصل بترك الحرام واجب







وحى عندنا معاشر الفرقية الحققة الامامية الاثنى عشرية اربعة الكتاب المستنقذ والاجماع و دليل العقل و عند العامة  
 خمسة وما يظن من انها خمسة عندنا ايضا فاسما قول الامام باطل للرجح قول الامام عندنا الى الوحي بقول من يرى  
 وليس قول الامام عندنا عن اجتهاد وكما سمع في المنهج الرابع انشاء الله تعالى قول في وجه الحق في الاربعين ان دليل على حكم التفسير  
 المتوحي اي غيره والاول اما في القطر معجز وهو الكتاب الاول وهو المستنقذ وغير الوحي اما كما شاف عن تحققة اولها الاول الاجماع والثاني  
 دليل العقل واما القياس فليس من مذهبنا كما امر اليه الاشارة في صدر الرسالة وسنبطها في التفتيش  
 بعد الاستعانة في المطالب الرابع وههنا مطالب اربعة المطالب الاول في الكتاب وهو معنى المتوحي و في قوله تعالى  
 غلبت عليه على القرآن كما غلبت عليه في عرفنا بل لا تسمى على كتاب سبويه قيل القائل ابن الحاجب في المختصر بعض أجزاء  
 القرآن مصدر كقفران كقفران بمعنى القراءات ثم قيل في العرف العام على كتاب الله الذي في ايدينا كلامه قوله  
 في الحاشية المراد بالكلام ههنا ان القاطع على ان التدوين على الترتيل والاشاعة و في وصف القرآن بالمنزل كلامه قوله  
 مذكور في حاشي المصنف على تفسير البضاوي والمنزل هو الكلام للفظا وهو انزل جبريل على قتيبا صلى الله عليه وآله ثم انزل  
 اما بتخفيف من الانزال قيل على الترتيل و قد اوردت من الترتيل في دليل على الترتيل والتدوين في دليل على الترتيل  
 فكثير وكثرة الترتيل يتصور لو كان منزهة على دليل التدوين لا يجاز لسورة والحاجب يتعلق بالا عجز منه نفقة من  
 والتفسير المحرور راجع الى الكلام فالجواب ان المطالب القرآن هو الكلام المنزل لما عجز لسورة هي بعض هذا الكلام والتسليم  
 لا عجز لا يخرج بقية الكتب السماوية كالتورية والابجيل وغيرهما فانما تم تنزيل لا عجز الحديث القدسي فان  
 منزل لفظ من الله لا يقصد العجز واما غير الحديث القدسي فيتم تنزيل بمعنى قيل فائدة النظر الى ان  
 القرآن ما نقل بين دفتي المصحف توأما اي نقل متواترا وهما اي التعريفان للقرآن المختاران للحاجب  
 والنظر الى دور بيان شتمان على الدور الزوم في التعريف الاول فلان فيه لفظ السورة والقرآن  
 داخل في تعريفه واما الزوم الدور في التعريف الثاني فلان فيه لفظ المصحف والمبنا ومنه القرآن وقد ذكر  
 في دفتي وجوبه لا دليل الكلام بذكر فافهم ان لتمام ان يدين التعريفين للقرآن بل الحمد و وكلها انما هي متعين  
 بالقرآن المعروفة بآية القرآن فان القرآن بعد كل احد حتى انهم يسمون فلا سبلا في لزوم الدور في مثل المقام  
 مثل تلك التعاريف قد يقع كثيرا كما عرف المحقق في الشرائع المأثرة المطلق بكل ما يتحقق اطلاق اسم الماء عليه في  
 اضافة بامير و لفظ الماء والكل الذي هو محمول الافراد والتعريف انما هو بآية قال شافع الى ارك حوز الله  
 المصنف ونحوه ان الغرض من هذه التعريفات انما هو محج وكشف معنى انهم وابدال لفظ محمول بلقط سمع



على أن التعريف المذكور على لفظ الماء فيكون دوريا وعلى لفظ كل شيء فذكر في التعريفات ما أتت به لغة العرب  
 أنها للماء انتهى منقطع الجاهل من خارج البعض أي بعض القرآن كالأية والآيتين من ظاهر التعريف الأول الذي هو  
 لا يصدق على الآية أو الآيتين أنها كلام منزل لها من سورة مشادة لا سورة الآية وإنما قال من ظاهر القول لا من حقيقة  
 في قوله منها الكلام انتهى التبعيض يعني على ما على القرآن كلام منزل لها من سورة في بعض هذا الكلام وظاهر أن الآية  
 الآية لها أنها كلام منزل لها من سورة هي بعض هذا الكلام لأن الآية وسورة ليست جزءا لنفسها وإنما هي على التعريف  
 بأن المضاف محذوف في كلفه الجنب في قوله والحق أن القرآن كلام منزل لها من سورة هي من جنس هذا الكلام ثم غلبت  
 وهو أي خرج من بعض كذا لئلا يخلو من بعض الأصناف التي لا يثبت من جميع القرآن بل غلبت على بعض الكتاب فإنه  
 إذا قال ويصل المسئلة الكتاب يريد به بعضه لا كله فالجواب يطبق على ما ينفي الطبقة فدخل في جميع المستودع في تعريف  
 الثاني فإنه يصدق على التزميم أنها متقلة به من بعض الأصناف وفيه أن المراد بالنقل المنقول من شيء أو التزميم ثم خرج  
 عند انتهى حتى يقل عنه أي حتى يخرج منه كذا من الاستدلال في تعريف القرآن ما لا يقع الصلوة لا بد من تلاوة  
 بعضه وان كانت التلاوة تعبيراً فلا حاجة إلى قيد بل لا بد من كفايل وهو أي هذا التعريف كالتعريف الأول في الإيراد  
 الثاني فكما يرد على تعريف الأول أنه يخرج عنه بعض الكتاب كالأية والسورة كما يرد على هذا التعريف أيضا فأنشأ  
 على الآية والسورة ما لا يقع الصلوة بدون تلاوة بعضه والتأويل بحذف المضاف بأن المراد ما لا يقع الصلوة بدون  
 تلاوة بعض نوعه وان كان شمل الآية كمن غلب الظاهر مع دخول التشهد ونحوه من ذكر الركوع والتجويز في تعريف  
 لصاحبه عليها لا يقر تلاوة كل التشهد ونحوه يكون في الصلوة لا تلاوة بعضه لأن تلاوة الكل مستلزمة لتلاوة البعض فإن  
 أخرجه أي التشهد ونحوه من تعريف بقيد التلاوة لأن التلاوة تقتضي قراءة القرآن دون غيره مما هو عليه  
 المحذوف على غير القرآن فكما أن التعريفين الأولين في الإيراد الأول وهو لزوم الدور وكما في تعريف القول يلزم على  
 التعريف لأن التلاوة هي قراءة القرآن وما خذوة في حد القرآن فيه توقف القرآن على نفسه ولو قيل في تعريف  
 القرآن كلام بعض نوعه معجز أو كلام محرم مستر خطه محدثا كان أولى من المدة والمزبورة فلو من  
 النقوض الواردة عليها ولكن يرد على الأولى خطب أمير المؤمنين في شرح البلاغة ولو عرفت السامعين ولا ريب في  
 صدق أن كلام بعض نوعه معجز وعلى الثاني نحو محمد بن أحمد على المم وأشد ومن أحسن الأمثلة من عندهم يحرم سماع  
 لصديق أن كلام محرم مستر خطه معجزا ولذا قال في الماشية الأولى من ذلك أن يعجز كلام الله عز وجل لا يجوز أن يسمي  
 على بعض كالأية والآيتين فإن الاستدلال في الآية واحدة والآيتين في تعريفه عليه منزل لها من سورة



قتال والتوراة طائفة اى قلعة من القرآن مصدر رة فيه اى فى القرآن بالبسملة او برأية عطف  
 البسملة دون الطائفة كما يشهد به السياق واستباق العبارة وانما قيد بقوله فيه لخراج السورة المكتوبة على حدة بدون  
 البسملة فانها وان كانت بدونها على حدة ككتبا فى القرآن بالبسملة لا يخفى عليك ان الامامية رضوان الله عليهم قد اتفقوا على  
 البسملة للسورة فانما يكون السورة بدون البسملة لا يخرجها من سورة كما يهمل هذا الحاجة الى قيد فيه لخراج المكتوبة  
 على حدة ونقص طرده اى طرد الحد لحد السورة اى بالاية او الآيات الواقعة فى صدر السورة ليعقد عليها  
 انما طائفة من القرآن مصدر رة فيه بالبسملة او برأية فزيد سلامة الطرد فيه اى فى الحى متصل آخرها اى  
 السورة فيه اى فى القرآن قيد فيها لا بدى لدخول سورة المكتوبة على حدة فانها فى حال الانفصال ليست متصلة  
 آخرها بالبسملة او برأية باحد هاتين البسملة او برأية فنقص عكسه اى كسر الحد بالاخيرة اى بالسورة الاخيرة  
 بمسورة الناس فان آخرها ليس متصلا باحد هاتين سلامة العكس وغير متصل آخرها فيه اى فى القرآن يشي  
 منه اى من احدهما كما يدل عليه استباق واستباق فصار التعريف هكذا السورة طائفة من القرآن مصدر رة فيه بالبسملة  
 برأية متصل آخرها او غير متصل فيه يشي منه وما قال الشارح حديثه من ان ضمير المحرور فى منه يرجع الى القرآن ارجاعا  
 الى احد ما يقصد طرد التعريف بدخول كل جملة من السورة اخذت من صدرها ولم يلحق على من ارجع الى حدهما فقد اخطأ  
 فيما كان التعريف سالم من نقص لان صدور السورة قد خرج بزيادة قوله متصل آخرها فيه باحد ما كما مر من المصنف لعل  
 لظن ان نفس قوله وغير متصل فيه يشي منه ولم ينظر ما قبله فيها من غفلة لم يتنبه بها الانسان ونسب الخطأ الى الفاحش  
 من الشراح فطرح اى من زيادة القيد المحرور فى التعريف استقامته اى استقامة تعريفها سورة وهو اى كونه  
 حاله بحيث الحال ان الى عنها اى من الاستقامة بمحزلى اى جانب معنى الاستقامة فى جانب التعريف فى جانب آخر لعل  
 الاستقامة لا تنقضى طرده اى طرد التعريف ببعض سورة المعنى فان البسملة فى تلك السورة فى الوسط فبعض  
 على ادنى سورة متصل آخرها بالبسملة وعلى لواخرها متصل اولها بها مع فقال آخرها بالبسملة او انتفاض طرده  
 بسورتين فصاعدا فان التعريف يصدق عليها من حيث المجرى مع ان مجرى السورتين وكذا لا بد ان ليس سورة  
 السورة طائفة منه اى ان القرآن ذات قرحة اى لما لفظ خصوص اخذ من الشرع يدل على خصوصها كسورة  
 النجم وسورة البقرة وغير ذلك ونقص طرده اى طرد هذا الحد بآية الكرسي ونحوها كآية التطهير آية المائدة  
 ليعقد عليها هاتان ترجمون لقب مخصوص من الشارح وبلفظ آية الكرسي وغيره انما ليست بسورة ورد هذا  
 كما قال المؤلف ذكرنا حاشية الحق بشرط على الكشف بارادة الاسم اى المراد بالترجمة الماخوذة فى العلم

نلاحظ  
 في هذا  
 المتن



العلمي المطلق اللفظ الدال على شيء بعينه وعلى أي آية الكرسي إضافة محضة ليست علما وتفسر أي تفسر  
 بنار وظاهر لان دعوى ان سورة الكهف والعنكبوت بالنسبة الى محمد بن عبد الله آية الكرسي ليست كما تفسر كتب والاول  
 بالترجمة المأخوذة في أي المكتوب في العذبان أي ما يكتب على عرشهما من عرشه وايضا وانما آية الكرسي لا تستقام احد  
 مع زيادة اللفظ فيه في آخر التعريف لئلا يخرج السورة الخالية عن الترجمة هكذا في الحاشية فتأمل فصل القرآن الذي  
 هو في ايدينا اليوم وجوب اهل علمه من ان لا يشبهه بشيء آخر في قوله تعالى وانما انزلنا على محمد فنشكل في تفسيره قد تعلق في موضع  
 التعريف والنقصان في القرن من اكثر الاخبار بين ان وقع وهو الظاهر من كلام الكليني قدس سره وشيخه علي بن ابراهيم  
 الشيخ احمد بن المطالب الطبرسي وصاحب الاحتجاج فقال استيدوا هذه وقولوا الحق الطبرسي وهو المحققين بجامع وقوله  
 قد ذكر السيد العلامة نعم الله في رسالته طبع الحيوة لاولها من الاخبار المستفيضة بل المتواترة ما روى عن ابي الحسن  
 لاسل من المناسبة بين قوله تعالى وان جفتم الا فقسطوا في التباين فانكم انما انزلنا القسط بينكم اكثر من ثلث القرآن وما روى من  
 الصادق في قوله انكم كنتم خير امية قال كيف هذه الامية خير من هذه قلوب ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما انزلت وما كنتم خير امية  
 الامية من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية العذير كذا انزلت يا ايها الرسول قل يا ايها الذين آمنوا انزلوا  
 تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو لم يصار كثير لعموم ومنها ان القرآن كان ينزل فجاء على حسب الحاجة والوقائع وكذلك  
 كما في الآية عشرة جلالا لصاحبه وكان رئيسهم مير المؤمنين وقد لا نفي في الاغلب ما كتبون لا ما يتعلق بالاحكام والامور هي  
 التماثل والجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في تلك الامور ومنازلته فليس هو الا مير المؤمنين لانه كان يدور معه كيف اوداه  
 فكان مصنفه جمع من غيره من اصحابه فلهذا مضى رسول الله الى لقاء جسيمة وتفرقت الامور بعد جمع مير المؤمنين في القرآن كما  
 انزل وشبهه برواياته الى السيد فقال لم يذات كتابكم كما انزل فقال لم يذات كتابكم كما انزل فقال لم يذات كتابكم  
 ولين يراه احد حتى يظن القائل ان قال وفي القرن كان من الامية من يتلوهم في قلوبهم وربما املوا عليه بعض ختمهم كما رواه  
 الاسلام الكليني عن عمر بن محمد قدس سره باسناده الى سالم بن سلمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان القرآن ليس  
 ما يقره الناس فقال ابو عبد الله قد كنت من هذه القرأة ولا يقره الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله  
 حده وخرج المصحف الذي كتبه على اموه ذلك ذكره كثير الاورد ما لا خلاصه رواه الامية القائلين بعدم وقوع التعريف و  
 النقصان فتقوله ثم لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفيه انه لا دلالة فيه على ما ادعوا قوله من نزولنا الذكر والام  
 لما قلنا وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي هو بايدينا والمحمود هو القرآن الذي من الله تعالى على كونه  
 بمعنى العالمين وما قيل ان القرآن الذي هو بايدينا ايضا محفوظ من ان يطرأ عليه نقص آخر وزيادة فليس صدق الآية كما كان



وقولهم ان جواز التبدل في القرآن يوجب على المجازة على استنباط الاحكام منه وفيه ان التبدل لم يخرج عن حلالها وانها لا تملك  
 البلاغة الذين هم اساطير الامم والجماع على سائر وجوه الامم والجماع ايضا من ان لم يبدل خبر على حصول الزيادة بل انما على ما استثنى في بيان العبر  
 مجمع البيان لا يعلل ولا يعلل في خبر من جهة الامم والجماع غالباً وكذا لا يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام حتى لا يخل في استنباطها بل انما يخل في  
 الاحكام دعوى الامم على ما لا يندرج في الدلالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بالتباعد وعرض الاخبار عليه فاني في ما ذكر  
 من وقوع التفسير في الكتاب كما اتهم امرنا بالتمسك بالكتاب البديع وقد صاروا ممنوعين عن التفسير كما هو مقتضى  
 فيه واما الاخبار الواردة عن الامة في التمسك بالقرآن واتباعه فهو ما يكون قد جازوا العمل به من باب التمسك بحكم  
 النظام كما يقع في القراءات السبعة المتواترة نحو ذلك لا ينبغي عليك ان تقول بجواز العمل من باب التمسك في كل الاحوال  
 سواء كان محل التمسك بالعبادة المعبد وكذا القول بالتحريف والنقصان مطلقاً في القرآن يوجب فساداً في  
 الاحكام وعليه نعم وويل بان النافقين والمنافقين لما كانوا اشد بكونهم في اهل البيت وحقاً فيهم  
 ومناقبهم لما ظهر على خلق مراتبهم التي عند الله لهم ولا تكون حجة على الخلق لا مستحقا لهم الرياسة والخلافة ولما ظهر على  
 الخلفاء المتعبدون لا يحصل لهم بغلبة السلطة على الناس كما يكون خلافة المتعبدين بها وشعور الفضل والتبليغ لايات التي  
 كانت ثبتت فضائلهم ومناقبهم وسياتهم وخلافتهم عليهم السلام والاخبار الواردة في النقصان ايضا تال على مثل هذا النقصان  
 واما دون تلك الايات فهي باقية الى الان كما كان من دون تغيير وتبدل اصلها فليس له غاية بعد قتال في هذا المقام فانه من  
 قرال الاقدم يقتضي بسطاً في الكلام كمن الوقت لا يرضىنا بالانعام لتوفر الدواعي على لقله في تواتر حكم العادة وبالمعقل تواتر انفسهم بقران  
 والامم والجماع وللكونه اصل سائر الاحكام وكما يتوفر الدواعي على لقله في تواتر حكم العادة وبالمعقل تواتر انفسهم بقران  
 بهناير اراءات ولها اجوبة تركنا رومالاختصار في القرآن يجوز العمل بحكماته لئلا كان اذ ظاهر اخلاق الاخبار من حيث  
 منقول الاستدلال بكذا كما قال صاحب الفوائد في القرآن وروى في وجه التتميم بالنسبة الى اذان الرعية فلا يجوز استنباط  
 الاحكام من قوله ان الله الان استمع من الصابوقين في شهادته وروى بعض الاخبار ان الله على حق من علم القرآن بالمحصول  
 والتمسك بقران تفسيره غير سمع وسمعت ان الكتاب حجة كجواز العمل بحكماته لئلا كان اذ ظاهر احوالهم بقم الدليل على خلافه والتمسك  
 قوله انما جعلناهم ائمة عرشنا لعلهم يعقلون وقوله لعلهم يعقلون وقوله لعلهم يعقلون وقوله لعلهم يعقلون وقوله لعلهم يعقلون  
 حجة مذكورة في المطولات قال العلامة في النهاية اجبت الثاني ان لا يتم استحسان ان يخاطب بجليل ظاهره على غير المقصود في  
 قرينة اتفق القاسم على كمال المرجعية لئلا يفتقد الاستمالة على الاغراب بالجميل الذي يكلفه الاطلاق واللازم بالحق والحق  
 من بيان الملازمة انه قصد لئلا يفتقد الاستمالة والاكابر عرشاً فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو انما لا يخلو ان ليس في ذلك قصور ولا نقصان







أقاييد ترون القرآن على قلب فقالها وقال نعم انزلنا قرآننا على قلبك تعلمون قال ذلك الكتاب لا ريب فيه يد  
 للتقين وغير ذلك ولا ريب ان الخبر الحاضر بالكتاب قوي وارجح في العمل من غيره واليضا عمل على اخبارنا لا يوجب طبع خبرنا  
 خالفنا الاحتمال ان يكون المراد به عدم جواز تفسير المتشابهات من الكتاب بالمستند الى قول المصوم دون الكلمات من المصنف  
 جواز تفسير بواطن الآيات دون ظواهرها او عدم متعاضد وجود المعصوم ظاهر او امكان الوصول اليه واما العمل على الاخبار  
 المخالفة لمطلوبنا فيوجب طبع جميع الاخبار المجردة العمل بالظواهر المعلومه التي مدور عن المائة الماطرة والاول بها الاول كما  
 لا يخفى وبالسملات في محالها وهي الاول السورة واما البسملة والواقعة في وسط سورة النمل فلا خلاف في خبرتها وكونها  
 آية من القرآن اجزاء منه اي من القرآن خلافا لما في الحقيقة حيث قالوا ان بسملات ليست من القرآن كما روي عن بعض  
 وقال متأخروهم انها آية مفردة من القرآن ليست جزءا من سورة ام لا بل انزلت للفصل في سورة وليس محتمل ان تنضم اليها  
 العمل بساواخبار القاري فلا بد في التحم قرأتها مرة واحدة في اى موضع شاء وبعض الشافعية واهل المدينة ومنهم المالك واهل الشام  
 الاوزاعي واهل بصرة على انها جزء لسورة الفاتحة فقط ودون باقي السور واكثر الشافعي والامامية على انها جزء لكل سورة  
 الحق والدليل عليه ما اشار اليه بقوله الاجماعنا معاشر الامامية بحيث لا يعرف فيه خلاف احاد ونظائر القصوص عن مخالفة  
 هي كون البسملة جزءا للسورة وان شئت فقل ان كتب احاد وثنا والمروياتين الذين على الجزئية الواردة من  
 ابن عباس او ليسهما في شأن من تركها انه قال سرق الشيطان من الناس آية وثمانية ثمان مائة وقد ترك مائة واثنين  
 عشر آية من كتاب الله وفي من الرواية بحيث لم يسط المصنف فيه الكلام في العروة الوثقى وكيف ما كان في الدلائل على  
 هو لزامه والاجماع ونظائر القصوص الصحيحة من المعصومين وانما ذكرت الروايتان مؤيدتين للمطلوب لانهما دليلان مستقلان  
 على المطلوب قتال والاتفاق الكل من المائتين العائمة على اثنائها اي بسملات بلون خطها في خط المصحف بحيث لا ينفك  
 ولم يفرقوا بين كتابة البسملة وكتابة المصحف بان يكتبوا المصحف بالسواد والبسملة بغيره من الحبرة بل خلفا عن سلف يكتبون  
 البسملة بلون خط القرآن كويل وفيما في اى مكان قوله تعالى بل يمسد للمكذمين وقوله فبأى آية يكذبون ان يكتبوا  
 خط القرآن مع تكرارها في نحو البسملة وما جاز وان فالبسملة ايضا جزءا فافارق من مائة التسلف في مجزئ بل في  
 تجزئ خط المصحف مما هو ليس بقرآن حتى انهم غايروا الترجمة لئلا يتوهم انها منه واما البسملة فتعد خطا بلون القرآن  
 ولم تذكر احد من الصحابة فيكون جزءا منه والامتنع الصحابة من كتابتها بلون خط القرآن لما نعتهم في حفظ القرآن وحيا  
 ليس من حتى انهم منعوا كتابة سماع السور بلون خط المصحف لئلا يختلط بالقرآن غيره فعلى التسلف مثل هذا الاتهام والمائة  
 مع حفظ الاجماع ونقصه من الخطا لا يوجب ريب في خبرية البسملة بل في الاخبار جميع ذلك انما يكلم بكون بسملات من القرآن











حينئذ لا ينفك قول المعصوم لاحكامية فيه معصوم آخر والزام خشيته اي خروج مثل ذلك الكلام من الحديث ليقضه  
 سماع احد من اصحاب بيته اي من اصوم حلياً اصلها الاحكام المعصوم من مثله اي معصوم آخر لا ينفك  
 في التعريف اي تعريف الحديث هو قول المعصوم او حكاية قوله او فعله ليقضه لا ينفك من تعصب بقوله غير ان لا  
 في مثل فيه الكلام المسموع من المعصوم وفيه ان عظم الحديث منقول من معناه الاخرى الذي هو الفرقان والخبر مترادفان فليكن  
 جعل لنقول اليه حكاية قول المعصوم او فعله لا ينفك لكان ذلك نقل نقل الكل الى بعض افراده مثل هذا الخلق واما جعل لنقول  
 اليه نفس القول كما في كمثل نقل اللفظ الى مائة عا لبيان غالب اقبال المعصوم آثاره لا خبر قال نسب بقاعدة لنقل القول  
 فتأمل فيه وكيف كان فالنسبة بين الحديث والحديث ثم من وجه تصادقهما على قول النبي وتفاوق بينهما عن الحديث في  
 قول المعصوم دون النبي اذ لا يصدق عليه انه حكاية قول النبي وتفاوق الحديث عن النبي في فعل النبي وقوله وتقريره فلا يصدق  
 انه حكاية فعل النبي او تقريره وما اى الكلام الذي لا يمتنع الى المعصوم ليس حلياً عندنا معاشر الامامية فاطلته على ما  
 عن غير المعصوم من المعصوم والقبالي يتجوز كالمسرح به مستغنى في رسالة الوزير في الدرر والامام في الامامة فكلما انتهى الى النبي  
 او المعصوم او تابعي في حديثه واذا حصلت بنا لونا عليك خبر فافهم بمعك الى ما نقول فاعلم ان قول المعصوم عليه السلام  
 كل ذلك حجة ونحن نختم الكلام فيما في اصول الاحكام حجة قول المعصوم مع الارباب فيه بل من ضرورات الدين  
 اذ كما ان المعصوم هو النبي ومن ضرورات المذهب لو كان المعصوم غير النبي والدليل عليه قوله ثم طبعوا الله الرسل واولي  
 الامر منكم وقد ثبت في محال ان ادلى الامر سمعنا المعصومون صلوات الله عليهم جميعاً وقوله ثم انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا  
 الذين يمتثلون اهلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والمراد بالاولى بالاعرف والحاكم وليس هو الا الائمة عليهم السلام كما هو  
 مشروح في الكتب الكلامية بحسن التفصيل والبيان لم يكن قولهم حجة يلزم له في البعث وتعصب الامام فان جمل القوام  
 انما تترتب على حجية اقوالهم فلا فائدة لوجودهم الاصل الثاني اما فعل المعصوم فنقول الافعال التي علم اختصاصها  
 كوجوب استعبدوا ولو ترادوا بآية الرضا في الصوم والزكاة على الاربع في انكسار العلم وغيره فلا خلاف في ان صدور مثل  
 تلك الافعال عنه لا يدل على مشاركتنا فيها كما مر في العلامة واما الافعال التي صدرت عنها ايماناً فنهي بالنسبة لينا  
 كما ليس فينا بخان بياناً للوجوب واجب وان كان بياناً للندب فمذهب اجماعاً كما مر في العلامة ايضا وذلك  
 البيان اما ان يكون بالتصريح كقوله صلى الله عليه وسلم كما رايتوني في حلمي وخذي عنى مناسككم لا يقرن الاحوال كما اذا وزعته  
 لفظاً مجمل او عام اريد به الخصوص لم يبين ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بياناً مسلماً يلزم تأخير البيان عن  
 وقت الحاجة وكذا الخلاف في ان الافعال الطبيعية والبيانية من حيث انها من غير اختصاصية خارجية فارقها



المطلوع المأكول الشرب والنوم البقطة ونحوها مباحة ولا تضاهى بالمشرك كما اصرح به العلامة تأملك الافعال مع اعتبار  
 الخصوصيات الخارجية عن الذات كالأكل بكثرة ومشيا واكل خبز لشعره المأكول لتفصيل القوة على العبادات وغير ذلك من خصوصيات  
 المذكورة في الاخبار المشتملة البيان اذ اباها وكماله اذ اظهر انها زجعة في تقه والافعال كون راحة للحرق البتة بل الرحمن  
 لا يخلو عن الرجحان فانه معلوم من مجموع نفوس المعصومين القدسية وعادتهم ان افعالهم العادية ايضا لا تكون عارضة عن ترك  
 معصية تضمنه للقرينة بل على خبر ان اولياء الله سكتوا فكان سكتهم فكلوا وكلموا فكان كلامهم وذكر انظر المكان انهم لم يتركوا  
 ونطقوا فكان انطقهم حكيمه وسوا فكان مشتم من الناس بكثرة وغير ذلك من الاخبار الكثيرة كما اصرح به العلامة صاحب  
 العماد واما في الافعال بالنسبة اليها فان كان صدورها بنظر الاسوة بالنبي او بنية القرينة مع صلاحية المعصية لما كان  
 راجحة والافعال مباحة اذ لم تصد بنية امر قبيح ككل شيء لتفصيل القوة على الزنا فكون محرمة او مباحة كما اصرح  
 به العلامة صاحب العماد واما الافعال التي هي ماعد تلك المذكورة فهي على نوعين اما ان يظهر فيها قصد القرينة او لا يظهر  
 قصد القرينة فالتى يظهر فيها قصد القرينة فقد اختلف فيها فقال الشيخ ابو سعيد الاصلح ان الزنا هو على وجهين الفاسد ومباحة  
 من المعصية ونقل المقتضى من مأكول على ما اصرح به العلامة انها محمولة على الوجوب بالنسبة اليه والى ايضا بالمشرك وبكى  
 عن شافعي انها للذهب وبه قال امام الحرمين والمنقول عن المالك انها للاباحة وقال السيد المرتضى بالوقف وقال شافعي  
 والغزالي جماعة من شافعي قال العلامة صاحب العماد انها للقدر المشترك بين الواجب والذهب ومن مطلق الزنا  
 فوجبه في تضاد وهو الوجه لان القرينة بل على ان افضل عبادة وهي تحصر في الواجب للذهب فالحمل على احد ما دون  
 الآخر ترجيح باخرج فلا تقصير على تقدير المتيقن هو مطلق الترخيص اولى خصوصية الوجوب او الذهب وان كانت متممة لمن  
 البرائة تحكمه عدمها وان قوله ولما كان كرم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر عام لا دلالة له  
 التحفيع من التقيد وان كان مطلقا لما كان به الاحتمال لا يخرج العام عن العموم والاطلاق كما في سائر المعومات والاملاحة  
 الوارد في كتاب الله وكلام المعصومين او الضايل على حاله الاشتراك في العبادات كثير من كلام الامة حيث علموا استحباب  
 العبادة او وجوبها علينا بفضل مثلها النبي كما ورد في رواية عمر بن الخطاب قال قال صلى الله عليه وسلم يا ايها الذين آمنوا  
 اني لا اعجب ممن يرغب عن ان يؤمن ما اثنين اثنين وقد تواتر رسول الله اثنين فلو لم يكن الاصل في تركه معنى في العبادة  
 لم يصح الاحتجاج قال الصادق عليه السلام من سئل عن الرجل يتعطر والسواك والشاء والحناء وقال ابو جعفر ان رسول الله  
 كان يكثر السواك ليس بواجب فلا يفترك تركه في فطر الايام وبك الروايات دافرة جملة القائلين بالوجوب في تركه  
 كان كرم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر خيمته الله فينبغي ان يحل فحاه على علم مراتبه ووجوبه



وسوق الآية كما ان الآية دللت على ان ترك الاوالة مستلزم انهم الزبانية يكونوا ما ورد بان الناس جارية على الايمان  
 بشيئ فعل الغير على الوجه الذي فعله بالوجوب والتدبير من حيث لا يشعل فعله وهو لا يصلح الا ان يحصل به فعله فعله  
 المقصود ان العلم يحصل بالوجوب ففعله فكيف يكون ايمان الفعل فنية الوجوب او ان فعله على الوجوب نظر الى انه يتم  
 مراتب ليس الى من عمله على التدبير بل عمله على التدبير الى من الوجوب فكل من فعله يتسبب ان يكون غلب افكاره على  
 التدبير لان اقبال التدبير اذ دخل في المدرك بالنسبة الى فعل الواجب واستند اليه ايضا بقوله ثم فليختر الذين في قلوبهم  
 سوق الا ليل ان الامر ينبغي ان يحصل حقيقة في غير المدرك الذي لا يكون كماله في تفسيره مع الجوامع فليختر الذين في قلوبهم  
 من فعله ينبغي ان يتبين ان التدبير هو القول كما هو شأن في الاحتمال وفيما يتبادر من ضمير المدرك وجهه هو انه لا يشترط في  
 التدبير كما لا يخفى وقوله ثم قل انتم تتخون الله فاستجوبى وفيه امر في الناس من ان المتابعة والتعاسي بالغير يحصل بالمسلم  
 فعله وبقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شئ فمن الامر ان ترضوا  
 القول لاني الفعل وكذا المتبادر بقوله ما اتاكم من القول شيئا مع مقابلة قوله وما تنكم عنه فانه هو فلو لم يتم التدبير فكيف يكون ذلك  
 الوجوه الخند ونسبة اليه ايجز بادنى تأمل والاشجة القائلين بالتدبير فمما لا يعدم الوجوب وهو دليل قائم على الوجوب  
 وفيه سبب ان فعله لا يكون مقتضايا لقرينة فاعلم عدم الوجوب واولوية التدبير فبشأن الفتوة والفتنة انما على التدبير  
 لان الفتنة متى ان يكون التدبير واليقين لاحتمال غرر فاعلم على اطلاق الرحمان هو اليقين بالمطابق وانما جود القائلين بالاباحة  
 فليست ظاهرة على ان احتمال الاباحة مرجوح بالشرية المرجح في اعتبارها كما هو شأن الفتوة او الالامة وتحمية القائلين باليقين  
 عدم الخبر ما جرحها من المذكورات وفيه ما لا يخفى من رجحان الفعل في حقه كما قرأ الى هذا كان الكلام في ان احتمال التدبير  
 قصدا لالتحريم والالتزام لا لغيره فاما القرينة فلا خلاف فيها كالاختلاف المتقدم كما صرح به العلامة في النهاية وقال صاحب  
 العلام على الله مقامه اياهم من الاقوال هذا القول برقع الحجج في حقه وفي مقننه هو الحق فانه القدر اليقين بالنسبة  
 لا يقتضي حصره ولا يتم من انما بالنسبة اليها فانه لا يشترط منه على وجه الذي يفعله ولا يشترط منه الاخبار منها بحيث لا يمكن  
 عن ابي حنيفة انه قال لا بأس ان تقل الملة بعد الرسل ولا يصلح فان لم يكن كان يصلح وعاشته فضيلة من يدعيها  
 فكان اذا اراد ان يسجد غزير جليبا فرفعت طيما حتى يسجد وكذا غيره من الاخبار ثم ان معرفة وجوب العمل بالصوم من الوجوب  
 والتدبير اما ان يكون يقتضي بان ما فعلته واجب او بانه امثال الامر يدل على الوجوب نحو قوله ثم اقم صلواتك الدال على الوجوب  
 او بما يدل على التدبير نحو قوله ثم اقم صلواتك فاصطادوا او بانصاف القرآن كقوله الصائم لما رآه ام طهر من فعله والتدبير  
 الناس عند افعلى كما هو فعله وغيره من القرآن منها اصاله عدم الوجوب الدالة على الالامة على الالامة فاعلم الدليل على الوجوب











الى الآن موجود عندي مخوم بخاتم الجامعي خواتيم المجتهدين بل الجامعي المرحوم وادام كان حيا يرسل اكا تيبال والذي  
المرحوم في بلدة كهنون هداية في منامات اخرى يلحق ذكرها في هذا المقام فصل الخبر ليطبق تاريخا منصوبا على النظرية علم  
كما يراد في الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية والاكثر الاشهر شمالا في عرف اهل الحديث منا وعرفت تعريفه  
في الفصل السابق وكذلك في الايضاح في الحديث وقيل ان الاثر اعم مطلقا من الحديث والخبر باني معنى اقل  
الخبر لا يقتل على النبي ولا اثره على من التابعي وقد يطلق الخبر على ما ورد وعن غير المعصوم من الصحابي والتابعي ونحوهما كما  
ربما يصف في رسالة الجيزة في الدراية والمراد بالصحابي من لا يسمي النبي بالامان واثار عليه مشكوكا بالعبادة والاشية  
عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وروى ابن سيرين والمراد بالتابعي من لا يسمي النبي بالامان ونحوهم من تابعي ائمة الجيرة هو الاثر في  
الاشمال والاثر في عموم معناه الخوي كما صرح به الشهيد في الرعاية على ما نقل عنه الاستا والعلامة في شرح المبهم وغيره  
يطلق على ما يقابل الاشتاء كما هو مصطلح اهل العربية ويسمى اي يخرج اي حين ما يقابل الانشاء بكلام  
لنسبة خراج كما هو في تعريف القضية في ليل الكتاب والمراد بالخارج الواقع ونفس الامر فلا بد ان النسبة قد تكون  
في الذين كان في ملت وليس بالخارج وباقي الكلام قد مر بنا ايضا في تعريف القضية فلا طائل باعادته وقد يفرق بين ذلك  
قال احدى زوجاته من اخبرني بقدره زيد في على كطرا في فاجرت باحدى من كلمة فيض لا نظار هذا تعريف الخبر بل  
الكاذب ايضا فبيان التباين الخبر هو الخبر الصادق بل هو الخبر هو الصدوق والكذب احتمال اقل وقد يستمر به  
التباين الى ثم انهم اختلفوا في تعريف الخبر نحو اختلافهم في تعريف العلم وذكره بوجوب طولا وصدق اي الخبر وكذا  
اي خبر مطابقة الواقع وعدمها اي عدم مطابقة الواقع في تعريف الصدوق والكذب هو الاثر في ذلك  
ان اليهودي او قال الاسلام في حكم الصدوق ولو قال بخلافه حكمه كاذب لا اي ليس صدق الخبر وكذا عبارة عن مطابقة  
الاعتقاد والخبر وعنده اي الاعتقاد وكذا النظام اي كما هو في النظام من المتعزلة ومن تبعها فانه صدق في بيان  
عن مطابقة الخبر الاعتقاد والخبر وان لم يطبق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فعلى ما قبل القول السامع  
به صادق وسامعونا غير معتقده كاذب ولا اي ولا الصدوق والكذب عبارة عن مطابقة الخبر لها اي للاعتقاد  
الواقع معاهدي اي عدم المطابقة كحديثه ما عاكبا لحاظ اي كما ذهب اليه ابو الفاضل فانه يثبت بواسطة  
والكذب فان الخبر لا يطابق او لا يوافق في الاعتقاد والمطابقة اعتقادها او الشك او عدم الشعور بالصدق في  
هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة فكل من استأبى وسأط منها لا صدق ولا كذا  
بتة اني زعمتم خبره وحاصله ان من استأبى النظام اقبوا به انما يكمل الشافق في الاستدلال



رسول الله صلى الله عليه وسلم انك رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قد علم انك رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في قولهم انك رسول الله صلى الله عليه وسلم قولهم هذا مطابق للواقع فلو علم ان قولهم هذا وان كان مطابقا للواقع لكنه ليس مطابقا  
 للاعتقاد بهم فلذا قال انهم كانوا يقولون ان الله قد بعث فيهم رسولا من قبلهم فلو علم ان قولهم هذا وان كان مطابقا للواقع لكنه ليس مطابقا  
 قول المعتز في زعمهم حاصلة ان المراد بقوله انهم كانوا يقولون انهم كانوا يقولون في زعمهم القاسم في زعمهم القاسم في زعمهم القاسم  
 لانهم كانوا يقولون في نفس الامر والواقع كما اتوا به في الثاني ما قال او في الشهادة كما اى المراد انهم كانوا يقولون في الشهادة  
 وادعائهم انها من جميع القلوب خاص الاعتقاد كما يلى تأكيد الكلام باقواع التاكيدات كلفظة ان واللام والهمزة  
 اليمينية والثالث او في تسميتها اى الشهادة بانها صادقة لصدورها من قول الثاني حاصلا انهم كانوا يقولون في تسميتها  
 بانها خبر الشهادة فان الشهادة ما هي من جميع القلوب فلو علم انهم كانوا يقولون في تسميتها بانها خبر الشهادة  
 الشهادة والفرق بين الجواب والجواب السابق ان في الجواب الاول تكذيبهم باعتبار المشهود فانه كان  
 غير من عندهم لا يفتقر الى الايمان وفي هذا الجواب تكذيبهم باعتبار طلباتهم على مثل هذا الكلام من الشهادة مع  
 انه لا يسمى شهادة فيكون كذا بالثبوت فاقول في الرابع ما قال او في استمراريها اى الشهادة بها على علمهم بشهادتهم  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مضافا عليه تدل على التمسك بالحق في حق الاية ان شهادتهم مستمرة متجددة متجددة وحدها في المراد  
 انهم كانوا يقولون في هذا التمسك بالحق في حق الاية ان شهادتهم مستمرة متجددة متجددة وحدها في المراد  
 قالوا اننا وادعائهم الى شيئا طيبا قالوا اننا حكم انما نحن مستهزون والخاص ما قال او في لازم الفائدة  
 توضع في الجواب سيقول على بيان مقدمة وهي ان الخبر اذا خبر خبر فقد يكون قصده افادة المخاطب للحكم او  
 لمن لا يعلم قيام زيد زيد قائم مقصود الخبر من هذا الخبر افادة المخاطب بان زيدا قائم وقبيل له عايد قد يكون قصده  
 الخبر بالخبر الى عالم بالخبر الذي اخبر به كقوله لمن حفظ التوراة فليعلم انه حفظها قد حفظت التوراة فقصده  
 الخبر بهذا الخبر الى عالم بانك قد حفظت التوراة الا انك لم تحفظها فقصده المخاطب بحفظ التوراة فانه كان عالما بذلك من قبل  
 قالوا اني سمي قائما بخبر الثاني لازم فائدة واذا عرفت هذا فاعلم ان حال الجواب ان الظاهر من قولهم انك  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الفائدة هي انا فاعلم انك رسول الله صلى الله عليه وسلم على انهم كانوا يقولون في هذا الاتهام  
 غير مطابق للواقع عندهم والجواب السادس ما قال او في حلقهم على عدم النفي عن الاتفاق حاصلا ان  
 بن ابي كان من رسل المنافقين قال ذات يوم في غزوة الجحود لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 من قوله وقالوا لن رجلا الى البنية ليخرجن الاقر من الاول فوصل هذا الخبر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم



الى مع حجاب فجاؤا عند النبي وبلغوا على نعم ما قايوا ذلك القول فواجى الله سبحانه الى النبي انهم كاذبون في  
 حلفهم فحلفهم غير مطابق للواقع فلا اعتبار ايها النبي بصدقه في حلفه وادعته اليه عليه السلام في هذا  
 الخبر فقد يصدق الكذب والقرين من الاغراض والغرض من الكذب به الا لقسانية والوقاية من القتل  
 والسيء وترويه الكفار خبيثة اي خبر النبي ليس من الاقران والاخبار حال الجنون بل انها هو اي الترويه  
 من الاقران وعدمه في اجواب عن احتجاج الجاحظ على ما سارده من ثبوت الوسطة بين الصدق والكذب  
 بقوله نعم ان خبري على الله كذب باعنه في حقه قال ان الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر ونشرت وبنوته في الاقران او  
 الاخبار رات الجنون في كل منع انحاء وما ارادوا بالاخبار حال الجنون الكذب لانهم جعلوا ذلك الاخبار  
 المأثرا الذي هو الكذب فكيف يمكن ان يكون الكذب كذبا وما ارادوا بذلك الاخبار الصدق ايضا لانه ليس بمأثر  
 الاية على انه خلاف مقصدهم فلا محالة يكون المراد بالاخبار حال الجنون ما هو ليس بصدق ولا كذب لانهم عقلاء  
 اهل الانسان عارفون بالذمة لا بد لكلامهم من محمل مع ثبوت الوسطة فاجاب عنه المصنف بان ترويه الكفار  
 من الاقران والاخبار حال الجنون بل هو بين الاقران وعدمه اذا اقر او الكذب بل عن عدمه ولا عن الجنون في كل  
 حصرا والخبر الكاذب في ترويه الكذب من عدمه غير محتمل ثبتت الوسطة بين الصدق والكذب وفي هذا المقام  
 تفصيل لطالب من التواني للمحقق الى القاسم بن الحسن الجبلي في اولى الشد مقامه في اجزال في الخلاصة انما حصل  
 الخبر ما معلوم صدقه بالضرورة او بالنظر او معلوم كذبه بالضرورة او بالنظر او غير معلوم صدقه وكذبه فهو لما انظر  
 صدقه وكذبه او قساويان فلهذا اقسام ثمانية في الاقوال المأثورة في نفسه من المتواترات او بغيره كقولنا لو  
 نصف الاثنين فضرورة ليس من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل من لطايفة الخبر لما هي في نفس الامر ضرورة  
 والثاني مثل خبر الله وحفظه من كانه موافق للنظر الصحيح والثالث الخبر الذي علم مخالفة للواقع والراجح مثل خبر  
 العدل الواحد وانما مثل خبر الكذب والسادس مثل خبر قبول الحال وقد صرح به اعمامة الجبلي في قوله  
 ثم ان خبر باختيار آخر في قسم الى متواتر او معا وما اشار اليه المصنف حيث افاد الخبر المتواتر في اللغة تسامع امر واحد  
 وان من قوله ثم ان خبر باختيار آخر في قسم الى متواتر او معا وما اشار اليه المصنف حيث افاد الخبر المتواتر في اللغة تسامع امر واحد  
 يعيد بنفسه القطع لصدق اي يصدق الخبر كذا عرفت المتواتر الاكثر من ذكره وان قيد بنفسه لا فرق  
 علم صدقه لان نفس الخبر بل بالقرائن الزائدة لا في تلك الخبر عادة من الامور الخارجية كمان في الخبر المحفوظ بالقرائن  
 وسوق ما لا يغير القرائن كالعلم بخبر ضرورة او نظر والمراد بالقرائن التي لا ينفك عنها خبر عادة فمنها ما يتعلق



بحال المخبر كالتصاف بالصدق وعدمه ومنها ما يتعلق بالسامع كونه خالي من الشهية وعدمه ومنها ما يتعلق بالمخبر  
عنه كونه قريباً لوقوعه او عدمه ومنها ما يتعلق بنقص الخبر كالبهاق المقارنته بالخبر الذي على الوقوع بعده ثم المروءة بالخبر  
الخالص كالمخبر المطلق بجماعته كما يشعر اليه الضياء اشترط العلم في التواتر في الخبرين وكثير منهم الى حد يوجب من تواترهم على الكذب عادة  
فعله هذا حاجته الى ذلك الاشارة الى ان الاشترط لا يخالف تقييدهم بنفسه لان الظاهر من تواتر الاشترط هو ان الكثرة في الخبر  
في حصول العلم لولا ان حصل العلم والظاهر من قوله بنفسه هو ان المدار على ان يحصل منه العلم من غير اعتبار الكثرة على  
ما حققه محقق الجبلاني في قوانينه وانما قال الاول في تعريف التواتر ان يقع الخبر جماعة من تواترهم على الكذب عادة  
وان كان للوازم الخبرية في افادة تلك الكثرة العلم واليه يشير كلام المشتف ايضا في الوجيزة حيث قال  
كان بلغت سلاسة في كل طبقة حد اليمين معدوهم على الكذب فتواترهم في ذلك شبه بصيغة الجمع السمنية بضم  
السين وسكون اليم لم تألفه من السند فموسون الى موسونات اسم موسون من بلاد الهند كذا في الحاشية قال المشاور  
السند لمي واصبح ان موسونات اسم صتم كان بالنسبة كسيرة محمود الغزنوي في السمنية طائفة من البرهمية كانوا يعبدون في  
الصنم وفيهم من شرح المختصر مطرو من الكتب ان السمنية طائفة من عبدة الاحصام والبرهمية طائفة اخرى منكرونها  
لرسالة بارض السند موقوفة من البرهمية ودولة الغزنوي انشبت الى رجل اسمه برهم وكذا ما مشتقان في عدم افادة  
التواتر العلم انتهى واهية خير لقول وخبر السمنية اي ساقطة عن درجته الاعتبار وهي شبهات ثيقة الاول ان التواتر  
اتفاق جم غفير على خبر واحد وهو مثل اتفاقهم على اكل طعام واحد وهو محال ورواية قياس مع الفارق لوجود الكذب  
فيما نحن فيه وقد لزم فيما ذكره المثال ان الكذب على كل واحد من الخبرين جائز لعدم العصمة وبكلمة مكينة من الاحاد  
فيكون الجميع كاذباً قطعاً ومع جواز الكذب عليهم لا يحصل العلم ورد بان حكم واحد يفرض حكم الجمهور كما ان الجنة تجوز  
على فتح البلاد وقاودون واحد واحد انما هو الثالث لزوم اجتماع النقيضين او اخر جماعة بخبر واحد اخر باخر  
تقيض ذلك فيلزم القطع بكليهما كما هو مقتضى التواتر ورواية ان مثل ذلك محال لا يقع عادة والراجح ان اليهود  
النصارى قد اعلوا دينهم وعيسى في التواتر لانه بعدى فيلزم قطعاً فيسبيل دين محمد بهر لا يمنع حصول التواتر في  
تقاسم لانه قد اشترط فيه تساوي الوسايط في افادة العلم وليس كذلك في اليهود والنصارى لان تحت تصرفه  
استانسل اليهود فلم يبق منهم عدد والتواتر وكذا النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد والتواتر على ان  
عدم العلم يتساوى الطبقات كانت في المنع والتقي كالتا في قتال والخاص انما نجد فرقاً بين  
وجود الكذب وقولنا الواحد ونصف الاثنين فان الثاني اقوى من الاول فلو افاد التواتر مسلم



لما وجد المتفرقة ورد بان العلم يتفاوت بالوضع وغيره من جهة كثرة الموانع ببعض دون بعض  
والسأوس لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا بالمتساو لكان الضرورة مما لا يخالف فيها وروبان  
الضرورة يخالف فيما من جهة الكثرة والتفاوت على ان هذه الشبهة لا على افادة التواتر العلم  
على افادة العلم المتفرق في ذاتهم اختلفوا في العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال  
الكعبة وابو الحسن البصري وغيرهما ان المتفرق من التواتر ليس الى الابد والاسطورة السيد توقف في منع  
وقال بالتفصيل في موضع اخر ان قضاء الشيخ في العدة لم يبد الكلام فيه فخر الى الصلاح باب الاطلاء  
وشتر له اي شرط افادة التواتر فاعلم امور منها بلوغ رواية اي رواية الخبر في كل طبقة من الطبقات  
حقا بالنصب على مفعوليه ابلاغ يؤمن ويحفظ سعة اي مع ذلك المدة تواتر طبقتهم اي تواترهم على  
الكذب اي اجتماع هذا العدد لا يجزئه العقل عاوة وشكوه بالعلم بالبلدان النائية والامم والمذكر  
الماضية فانما بالعلم نقضه بالادلة يحصل لنا العلم بها بالاخبار المتطابقة من جميع كثر لا يجوز العقل تواترهم  
على الكذب فصار ضروريا كما المشاهدات والغير من كلام شيخنا المحقق الى القاسم بن حسن الجبلا في المحقق  
السيد ابراهيم القزويني ان تلك الامثلة ليست من باب التواتر بل هي سفيهة بالاجماع قال شيخنا  
الجبلا في قدس سره انه قد يشبه بالحصل العلم فيه بسبب الشائع والتطابق وعدم وجود المخالفة  
بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين وسائر جهات ليس من جهة التواتر لاننا لم نسمع الا من اهل عصرنا و  
هم لم يروا ان من سلفهم ذلك اصلا فنحن من عدم يحصل به التواتر وبذلك هو ذلك والتمس بطلانهم  
التواتر في نفس الامر لان علمنا لم يحصل من جهة بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون  
على ذلك اما بالتحريج او بالجمهور ان يكون معنى على عدم بلدان في العقل فكثر تداول ما ذكر  
على الائمة وعدم وجود مخالفة في ذلك العصر والعقل من سلف في غيره يفيد القطع بصحته و  
ذلك غير الاجماع على المستند وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم  
الحالية ناسن بها الباب لاسن باب التواتر في هذا العصر وكذا تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا  
العصر هو نقل الزلزلة وقعت في بلد فكافرا الواردون المشاهدون لذلك وتطابقوا في الاخبار  
حتى حصل القطع فعلى هذا اجتماع اليهود والنصارى على الجزاء على ملتهم ليس من يدري القضاة  
الائمة ان قاعدة العلم تساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلو وجد المخالف



من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكر في هذا الباب من باب الثاني  
 الاول ركن من فرق بينهما التمتي ومن شروط التواتر استنادهم اى التوبة الى التمس اى يكون  
 علمهم الحاصل بالبر مستندا الى التمس اذا الاتفاق على الجزب بسبب العقل كحدث العالم مثلاً لا يعيد  
 القطع لعدم خلية العقل في النقل ومنها عدم كون الجزبين ظاهرين ويستند عليهم امر واحد بل لابد  
 كونهم عالمين او ظاهرين مع اختلاف حصول اسباب الظنون وتعدوه يمكن حصول العلل للساكنين  
 ومنها عدم كون الجزب عجيبياً غريباً كما لو اخبروا بركوب شخص ذى عشرة راس على حمار ذى جبل واحد  
 وعشرة اذان ونحو ذلك لكن مع ملاحظة الموارد اذ قد لا يكون في الجزب عزيمة في بعض الموارد  
 كما ان امر غريب الى نقيض او دعى ومنها عدم كون السامع مسوقاً بشبهة او تقليد يورث الى عدم  
 الاعتقاد فممنون الجزب الشرط السيد المرتضى رضى الله عنه كما سيظهر قبل ان يشرط الغلبة اذ  
 قد يمكن حصول القطع للسبوق بالشبهة او التقلب ايضا والمصنف لم يصرح ببعض الشروط لعدم  
 وقوعه غالباً واشترط البعض شروطاً اخرى من الاسلام والعدالة واختلاف النسب وينادي  
 اوضح من ان يذكره قال البعض اقل العدد الذي يحصل به التواتر خمسة او ستة او اثني عشر او  
 عشرون او اربعون او ثلث مائة او ثمانية عشر على اختلاف الآراء والحق عدم اشتراط العدد فيه  
 واليه اشار بقوله وحصر اقلهم في عدد مجاز فله اى دعوى بلا دليل كسج المجازفة من  
 غير وزن ولا كميل بل المناط فيه هو حصول العلم من جهة الكثرة وهو يختلف باختلاف الموارد  
 فرب عدو يوجب القطع في موضع ودين آخر وفول المخالفين كالحاجي والامامى يوجباً باشرط ان  
 عشرة الامامية دخول المعصوم في التواتر فتراء لا اصل له ولم يقل به احد منا  
 قيل العلامة نسب هذا القول الى ابن الراوندى نعم شرط السيد المرتضى رضى  
 الله عنه ووافقه الحق من تاخره عدم سبق شبهة تؤدى الى اعتقاد لغية  
 اى نفي الجزب وانما اشترط ذلك ليدفع كلام الكفار في توانهم في التمس اى التمس اى التمس اى التمس  
 من اجل انه سنة والخواص في توانهم النقص الوارد على واقعة ثم عذر على الوصى حيث قال  
 الكفار وتواترت معجزات النبي مثل شق القمر ونسج الحصى ونسج الجذع وغير ذلك من الباطل  
 حصل لنا العلم مثلكم وكذا قال العامة والخواص في دعواه على امير المؤمنين فاباب السيد بان قبل



هذه الخبر قد حصل كالمشبهة والتقليد باقتضاها ما ينافي بما انجز فكيف يحصل لكم العلم او عدم سبق الشبهة الكذا الى من  
 العلم بالافتراض قد شبهت عليه من مثل تلك الخوارق يمكن ظهورها على يد الساحر ايضا واما العامة فعدت شبهة عليهم  
 على خلافه اني بكر على انما نقول حصول العلم بنفس دون شخص لا يقتضي في التواتر ان يجوز عدم حصول العلم بوجوده لكن  
 كان وراءه الجبل ولم يبلغ اليه خبر وجوده بل هو بلوغه اليها انما لو بلغ الخبر اليه ايضا حصل له العلم ايضا بتميم وعلم ان التواتر  
 لما انقضى او معنوي فالاول ما كان اللفظ او اللفظ المنقول فيه قطعية سواء كان المعنى انما قطعيا ام لا والثاني ما كان  
 المعنى فيه مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه لتساوقهما على ما كان اللفظ والمعنى كليهما  
 فيه مقطوعا لقوله اقل هو الله واحد ولا اله الا الله فهو تواتر لفظا ومعنى اما لفظا فلا قرآن وقد ثبت تواتره  
 اما معناه فلا لم يختلف احد من اهل الاسلام وتواترت رواياتهم على انه يدل على نفى الاعداد والانداد له  
 وصدق الاول دون الثاني على بعض القرآن مما تواترت الفاظه دون المعنى وصدق الثاني دون الاول  
 كشجاعة على فانه قد تكثر الاخبار في وقايعه وتختلف كماروي انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي  
 خيبر كذا فحصل الجزم والقطع بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار وان كانت مختلفة لم تبلغ حد التواتر  
 كان شيخ الناس ثم اعلم ان التواتر اللفظي على ما افاد شيخنا سيدنا برهان المذهب الى الفرقين اعلى الله درجة  
 في اعلى عليين في ضوابطه فيصور على ستة اخبار والتواتر المعنوي على صور اربعة اما الستة الاول جها نال اليقين  
 اما ان ينقلوا الخبر باللفظ الواحد من دون تغييره كلفظ من كنت مولاه فلي مولاه وهو الاول منها والثاني  
 ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة المرادفة المعنى مثل ان ينقلوا ويقول البعض سمعته يقول اللهم هادنا الى صراطك  
 يقول الله هادنا الى صراطك والآخر السور نظيف والآخر الترتيف وهكذا الثالث ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة المعنى  
 المترادفة لكن تدل المجموع على القدر المشترك بالالتزام مثل ان ينقلوا سمعته يقول الما يقليل الملاقى للنجاة  
 والآخر يقول سمعته يقول لانه مؤمن بالله والآخر تله والآخر اهرقة وكذا فهذا المجموع تدل بالالتزام على نجاة  
 الما يقليل والآخر ان ينقلوا الالفاظ المختلفة الدالة على القدر المشترك لتبين كما اذا قال واحدهم ضرب زيد  
 ثم قال اخر ضرب زيد كرا والآخر الثالث ضرب زيد فالحال وكذا وهذا المجموع يحصل القطع بغير زبد بالتقنين وان لم  
 يحصل العلم بالمعقوب والآخر ان ينقلوا الالفاظ المتفاوتة الدالة على القدر المشترك بالاطابقة والآخر ان  
 كما اذا قال احدهم سمعته يقول الما يقليل الملاقى للنجاة ثم ينسب الآخر سمعته يقول او بلغ الما قد كرهتم في  
 فنهان القولان ما كان على نجاة الما يقليل لكن دلالة الاول مطابقة والثاني التزام ان قلنا ان دلالة



المفهوم التزاتية قاساوس ان يكون الدلالة على اقل الشكر بالمطابقة وتخصيصا او اقل احد وق افر البين  
من عمر والاخر انه ضرب عمر اليوم كما قالوا لان والآن على وقوع الخبر من هو لكن الاول يتخص في الثاني بالمطابقة  
ويمكن زيادة الاقسام كما جعل الدلالة لبعض التخصيص والاخر بالانضمام وغير ذلك والملا النوع الرابع التواتر المتعدد  
فالاول ان يكون المعنى المنقول في واقعة واحدة كما اذا خبر كل منافقين عن موت زيد وشجاعة رستم او خفاة حاتم  
الثاني ان يكون المعنى المنقول في وقائع متعددة يدل كل واحد من الوقائع على المعنى المتخص في مثاله الرابع من شجاعة  
الاول والثالث ان يدل كل من الوقائع على المعنى بالانضمام كمنكر واحد من مجموعة غير بالتفصيل والاخر غزوة  
والاخر غزوة واحدة كذا فيحصل منه لعلم الاجمال شجاعة على والرابع دلالة المجموع من حيث المجموع على  
بالانضمام كما اذا قال احدكم قتل زيد عروا في حرب كذا والاخر قتل زيد بكر في حرب اخرى وكذا ان يحكم  
بشجاعة زيد لا ان يندم الافعال وقعت منه بالاتفاق هذا ويمكن زيادة الاقسام ههنا ايضا لكن بتفصيل  
لا يفيد استقضا وكلامه وما اى الخبر الذي له تواتر ولم يبلغ رواية على حد التواتر قلت او كثرت فهو  
خبر احاد واستيفض ما زاد قلته على الثلثة وهو قسم من الاحاد وكما هو ظاهر كلام المصنف في الجزيرة وكلامه ان  
العلامه بطله في شرطه فلو سلم من التواتر والاحاد كما قيل ولا يفيد الخبر الواحد بنفسه من حيث هو من حيث القوة  
الاخذنا و مراتب الفنون مختلفة كالتاسم للخبر وغيره ومضى ان الاحاد يفيد القطع مكاب ولا ينبغي له  
واعلم ان المذاهب في خبر الواحد اربعة على ما ذكرنا الشيخ في المقدمة الاول انه يفيد العلم عند اقسام الثقات  
فقط وهو المختار كما سيجي من المصنف والثاني يفيد العلم طر ومضى انه متى حصل خبر الواحد حصل العلم والثالث  
انه يفيد العلم على الاطراد والرابع انه يفيد العلم او اما يفيد العلم ان جف بالقرائن ثم ان القول بافاة  
الخبر الواحد العاري عن القرائن اعلم اذا كان الخبر غير عادل لم يذهب اليه وذهب وكل المذهبين من شرطه  
العادلة في خبر المحضوف بالقرائن الخارجية كما صرح به صاحب القرائن في محل النزاع هو الخبر الغير المحضوف بالقرائن  
الخارجية اذا كان الخبر عادلا فذهب المحققون الى انه لا يفيد العلم وان كان الخبر عدلا وقال بعض الناس بطلان  
بافادة العلم في كل شيء وقال البعض بافاة العلم في بعض الاشياء والاقرين هو الاول لانه لو افاد العلم  
لاجتمع النقيضان لو اخبر عادل بخبر وعادل اخر بخبر متناقضين الاول ولا ريب في مكانه بل هو واقع اما  
الامكان فيدل عليه ما ورد في مقبولة عمر بن الخطاب كذا قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من صحابة  
فرضيا شكوا الناظرين في حقهما واختلغا فيما حكما وكلاهما خلفاني صدقكم قال الحكم ما حكم باعد لهما وجههما



وهذه هي الحديث واورعها ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانما مضيان عن اصحابنا الفضل و  
منها على صاحبنا قال فقال تظن الى ما كان من روايتهم عناني ذلك الحكم الذي حكم به المجمع عليه من اصحابك فقلت  
من حكمته وتكرار الشاؤ الذي ليس مشهور عند صاحبك فان المجمع عليه لا يرب فيه الحديث وغير ذلك من الاحاديث  
تدل على المطلوب واما الوقوع فهو ايضا كثير نحن نذكرها لئلا يظن بالمرء في المثال وهو انه روى محمد بن بابويه  
الفقيه والحاصل ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة واستند في الحصال صحيح باصطلاح المتأخرين  
وقد علم انه التزم في الفقيه انه لا يروي فيه الا الاخبار المعلوم لصدور عن الامته يروي محمد بن ابي الحسن في  
الكافي ان يوم عرفة سنة ثمان مائة كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب المسطور مثل ما التزمه شيخنا  
في الفقيه لا يرب ان صدق خبر احد العامة لئلا يستلزم كذب الاخرى لان على خبر الكافي يلزم كون يوم الاحد  
يوم الغدير ثامن عشر ذي الحجة وبهذا الدليل على المطلوب وافرة قد استوفى الكلام فيه باحسن المرام بعد  
صاحبنا في اساس الاموال واذا عرفت هذا فلا تصنع الى من يقول بعدم تحقق الخبرين لمتناقضتهما  
قياما على المتواتر في جواب شبهة السنائية وبهذا اي خبر الواحد قد يفيد العلم ان حقا خبرا قد  
سواء كان الخبر عدلا او فاسدا وتقيده الواجب بالعدل غير متعين الا بالتكليف الذي اوردوه العقدي  
مثلوا المحذوف بالقرآن بما لو اخرج ملك الموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرآن من صرخ و  
جنازة وخروج المحدثات على حاله منكسة غير متعادلة بغير موت مثله وكذلك الملك وبيان ملكه  
فهذا يحصل العلم بالجمعة ذلك الخبر ويعلم بموت الولد وجدا فاضروا لا لا يعتبر به شك ولا يرب بل  
قد يحصل من دون ذلك وما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم بانه يجوز ان يكون قد عشي عليه فان  
اومات ولد آخر فجاءه واعتقد انه المخرج من المشرف على الموت ففيه اثبات احتمالات عقلية لا تنافي في العلم العام  
وكذا قيل ان ذلك العلم حصل من القرآن لان الخبر كالعالم بحبل نخيل وحبل الوصل دار تضاع لفضل النبي  
من النبي ونحوها او القرينة قد تستقل بافاة العلم مدفوع بان العلم قد حصل بالخبر بضميمة القرآن لولا الخبر  
سواء شخص آخر وهذا خبر تزيف ما قاله المصنف رحمه الله في الحاشية من ان الاستدلال بالمثل مشهور بالحكم  
مادة الاشكال وبالحكمة حصول العلم فيما نحن فيه ضرورة لا يقبل التشكيك واليه اشار بقوله والمنافع  
في افادة الخبر الواحد المحذوف بالقرآن العلم صباهت اي بتمام ومكافاة ساقطة عن درجة الاعتبار  
اعلم ان الشيخ ذكر قرآن يدل على صحة ما يفتننا انما التي تقيد العلم من انفة الخبر الكتاب وسنة المقطوع به



والحق ثم قال وهذه القرائن كلها تدل على صحة التقسمة أخبار الأعاذ ولا يدل على صحتها الفسها لما بيننا ومن  
 جواز ان يكون الخبر مصنع وقد بيننا واقفت هذه الاوكة فتمت الخبر المجرد عن واحد من هذه القرائن كان  
 خبرا واحدا محض لا يتطرق فيه انتفى بالقل عند ذلك قال بعض الجعديم وقوع الخبر المحفوف بالقرائن القطعية في  
 الشرعيات قال المحقق ابو القاسم من حسن الجبلاني في تواتره اقول امكان حصوله للحاضر من جهة عين من التقية  
 والتابعين وللمقارن من عهد الامامة مما لا يمكن النكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الدالة بالاسان  
 امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا ثم قال بعيد هذا فاجابنا اليوم كلها ظنية الا ما ندره في الفقه  
 الاخبار من في ذلك وهو غير قطعية محال لا يصح اليه انتفى فصل محذور التعبد بمعنى ان يوجب  
 الله تعالى العمل بخبر الواحد العاري عن القرائن العينية للعلم عقلا اجمالا مثلا بل اكبر سوانا  
 حكماء المحقق عن ابن قبة وعليه اكثر المخالفين ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو علي الجبالي من المخولة  
 وغيرنا ان التعبد واقع كما استعرف فيكون ممكنا لا محالة وتكليف بالمكن راسية لمزعم الحال وان  
 الخبر الواحد لا يفيد الاظنا فلو كان التعبد به ممتنعا لكان الامتناع بسبب ظنية دلالة فليزوم ان يكون  
 العمل بكل الظنيات ممتنعا كما فعل يقول الشايدين وبالآيات والاخبار المتواترة ظنية الدلالة فان ظنوا  
 جميعها ظني وليس كذلك اما حجة المخالفين فهي انه لو جاز التعبد به لاجتمع التضيقات ولا أدى الى تحريم  
 التحليل وتحليل المحرم اذا خبر العادلان بالحكمين المتناقضين واجيب اولاه بعدم لزوم جميع التضيقات  
 الصورة المفروضة لان في هذه الصورة نحن مكلفون بالتوقف او التخيير متى لم يوجد مرجع يمكن  
 ونقل وثانها بالعارضة بالتعبد بقول المتقي بوافي تحليل شيء ثم تجزئ بواظنا في فتوى الاول  
 وبالحجة بمن مكلفون بالنظر في الخبر لنا بالادلة لفعل عليه طلالا احراما وان كان في نفس الامر خلافا  
 وذلك وفي صورة التعارض متوقفا وتخييرا كما عرفت واختلف اهل الحل والعقد في وقوعه كما  
 وقوع التعبد بخبر الواحد فمنعه السيد المرتضى رضي الله عنه ابو الكارم بن زحرة والقاضي  
 ابو القاسم عبد العزيز بن البراج ومحمد بن ادريس الحلبي متاين من العامة ابو بكر بن داود والقاسم بن  
 وفا قال كثير من قدماء هذا هو الباعث على نسبة المخالفين الى الفرقة الامامية رضوان الله عليهم  
 منع العمل بخبر الواحد كما نقله الحاجي وغيره حيث قالوا يجب العمل بخبر الواحد خلافا للردافض وكاظم  
 رتبه ائمة فقهنا في هذا الموضع وقال به اي بوقوع التعبد به المتأخرون من أصحابنا



الحق والعلامة وشبهه ومن يخدعهم ومنهم المصنف رح حيث قال وهو الاظهر بل هو المعلوم بكل  
 اصحابنا قد عاينوا شيئا لا تكبر كما استغرق على الجسد وعوى التواتر انتهى فيه شجاعة على بوجه الاول الايات كما قال  
 لظهور قوله نعم يا ايها الذين آمنوا ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا وجه الدلالة ان الله امر بالتبين خبر  
 الخاص فمخبرنا فاسق لا يجب فيه التبين فلا يفهم شرط فيسند اما ان يجب قبول خبر العادل وهو المطلوب اولاف يكون العادل  
 السو وحالا عن العاسق وهو لم يضره وفي هذا المقام تفصيل لطيب من لطبات و لقوله نعم قلولا نفر من  
 كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد  
 عنهم يحذرون ان الوجوب على القوم ان يحذروا ويؤخروا من اذار الطائفة واخبارهم بالخوف لعلهم لا يترحموا  
 وهو في حقه لم يحال فيراوية الطلب اذا هو اقرب المجازات والطلب الذي هو اقرب مجازات الترخي لا يكون الا على  
 سبيل الوجوب لان الترخي من حيث هو مترجم لا يرشى لعدم وقوع مرجوة فثبت ان المراد بالطلب هو الوجوب فا  
 وجب اخذ كل على القوم باخبار الطائفة وجب العمل على خبر الواحد لان اخبار الطائفة خبر واحد التبعة لان الطائفة  
 اسم للواحد كما قال محمد بن كعب او للواحد نافرقة كما قاله عمر بن الخطاب او للثلاثه كما قاله الزمري  
 اويقم الفرقة بهم للجماة اقلها ثلثة هو الطائفة بعضها وبعض الثلثة اما واحدا واثنان وعلى اتي حال فاخبار  
 الطائفة ليس الا خبر الواحد فثبت المظم واقترن عليه بوجه الاول ان المراد بالانذار في قوله لينذروا انذار  
 الطوائف من كل فرقة فيسند لا يكون الا نذار من الاحاويل من المتواترات وفيه ان لبسته انذار الطائفة الى القوم  
 نقابل الجمع بالجمع لان القوم هم جميع القضاة لا انقسام بان يكون انذار كل طائفة فرقة الطائفة باقية لتلك  
 الفرقة فلما يكون الانذار الا خبر الواحد وعليه يدل قوله اذا رجعوا اليهم لان المرجعة هي العود الى مكان نفر من الاولاد  
 المراد بالانذار ان رجعوا الطوائف القوم فلا يصدق الرجوع لان الا الى قوم ابتداء ليعرف القدر ولم يرجعوا  
 فلا شك ان لا يساعد قوله اذا رجعوا والثاني ان المراد بالانذار هو النهي لا الاجبار بقرينة التفقة يجب بان ينفذ  
 في التبعة انهم وهو المراد من المصطلح من الفقهاء مستحدث والثالث ان الانذار هو الخبر الخاص والمطلوب جمعيه خبر  
 العادل مطلقا واجب لما ثبت كون الانذار حجة ثبت المطلوب ولا قائل بالفصل على ان عدة الاحكام هو  
 الوجوب والحكمة وبما لا ينفكان عن التحريف فاذا ثبت دلالة الآية على قبول خبر الواحد ثبت فيما عداها  
 بالادلة قوية فالرابع ذكر اكثر المفسرين في شأن نزول الآية ومنهم الطبرسي رحمه الله ان بعد نزول الوعيد الشديد في حق  
 المشركين كان من بين رسل الله جيشا امرت المؤمنين يا سرهم الى انفسهم ان يقطعوا عن تلك







واما لما تقدم تدل على محبة خيرا واحدا انتهى ايضا ما رواه عن ابي الحسن محمد بن عاتق بن مامون قال كتبت  
 اليه يعني ابا الحسن الثالث سئله عن اخي يعال لم يني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليه ما قصت ما ذكرته فاجابني  
 في ذلك ما على مست في قننا وكل كثير القدر في امرنا فانهم كانوا كما ان شاء الله تعالى وكذا الروايات متفاوتة  
 لا يبقى لمن يتبع ما ريب في محبة خيرا واحدا ان شاء الله تعالى والوجه الرابع الادلة الدالة على محبة الظن لمحبة  
 في زماننا تدل على محبة الخيرا واحدا في ايضا لا يفيد الاطنا وحتو على محبة الظن بوجوده الاول لولم  
 يخبر بعمل بالظن لزم اما التكليف بالحال او سقوط التكليف باسبابا من الدلائل ان اكثر الاحكام الشرعية  
 التي لم يعلم بالضرورة من الدين طريق العلم اليها مسدودة في زماننا لفق ان التواتر وانتهى طريق العلم  
 على الاجماع من غير محبة نقل خبر الواحد الا نادرا ووضوح ان مهالة البرائة لا تفيد الاطنان ان الكتاب  
 طعن الدلالة فاذا كان الحال بهذا النوال فكيف تحصل العلم بالاحكام بتكليف بالحال لا محالة  
 وعدم تكليفه مع عدم جواز العمل بالظن بالاحكام لوجب سقوط التكليف والثاني لولم يخبر بعمل بالظن  
 لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل كما تخرج به العلامة في النهاية وغيره بيانه ان المراد بالترجيح  
 هو الاختيار بل المرجوح ان الموموم حكم الله او العمل بمقتضاه وبالراجح ان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه  
 ولا ريب ان مقتضى العمل بالموموم مرجوح لثب الكذب بل مومون يكون قبيحا عند العقل بائنه الى  
 مقتضى العمل بالراجح اذ مومون وتركه من اختياره لا يقتضي عقل عاقل قائل فيه واما الثالث ان مخالفة قوله  
 بالحيثية حكم الله ثم منتهى ضرر ووقع الضرر المظنون واجب عقلا في هذه الوجوه الثلاثة الجات طرل الاقوال  
 روي الايجاز يطلب من المظن لاثبات ما حجة المانفين للعمل بخيرا واحدا وجوه الاول قوله تعالى ولا تقف ما بين  
 لك يعلم وقال تعالى ان تتبعون الا اظن وبكذا الآيات الدالة على النهي والذم على اتباع الظن وخير الوجه  
 لا يفيد الاطنا ونهى والذم على اتباع الظن لوجب حرمة العمل به والجواب ان النهي عن اتباع الظن انما هو  
 في موهل العقائد لاني الفروع بحر يانه فيها كما عرفت بل هو ما في الامور الدنيوية ايضا بشهادة  
 كما اذا حصل الظن بخير المومومية الطعام وجب الاحتراز عنه عند عدم ما يدل على خلافه واليه اشار  
 بقوله والنهي عن اتباع الظن لاستفاد من الآيات انها هو اي النهي في الاصول اي لا يعمل  
 الدنيوية للحكاية تمن الكفار يعني الله تعالى حكمي من الكفار وذمهم على ما يظنون ولعقودن على مظهر  
 وما من من اتباع الظن في الفروع ايضا كما تروهم والثاني ان الخبر الواحد يفيد ظن ومهالة البرائة ايضا



يفيد الظن فالنظان متعارضان ففسا قطان فلا عمل بالخبر القيا والجواب ان الظن اهل من حال البراءة  
يضعف بعد ورود الخبر الواحد فيكون ضمن الخبر اقوى من ظن البراءة الاصلية فلا تعارض واليه اشارنا قال  
واصاله البراءة ضعيفة بعد ما اى بعد ورود الخبر الاول براءة الذمة عن التكليف المبرور  
عن هادق واذا ورد فلا عمل على البراءة والثالث انه يجوز ان يكون الخبر الواحد معارضاً في شئ  
ويجوز اطلاقها عليه في شئ العمل على خبر الواحد عمل لا يضعف مع وجود الاقوى وهو يوم والحيوان والجماد  
ويجوز المعارض الاقوى من الخبر مع ما يورد به الفصل لا يمنع العمل عليه قبل ظهوره اى ظهور الخبر  
نعم حين تحقق المعارض الاقوى لا العمل على خبر الواحد لا العمل فلا عمل في وقت التوثيق والى روى ان  
البنى هو على الظاهر كعتيق فقال ذو اليمين انه خبر باق لى انشئت له صلة المحسنة فقال شئ من  
ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فلما يدل على ان الاحاد ليس بحجة وقام وقت النبى بعد خبر ذى اليمين  
والجواب توقف النبى لا انفراد ذى اليمين بالخبر من جهة خبر من اصحابه فظن انه كاذب فحصل الظن  
له حتى جعل مقتضاه على ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع وجوب العمل على خبر الواحد لا يلزم من عدل  
النبى عليه عدم العمل عليه اليه اشار بقوله والتوقف اى توقف النبى بعد خبر ذى اليمين انفراد  
اى ذى اليمين بالخبر والاعلام من الاحباب لشا هذين الضعة مع الله اى هذا الخبر مفيد لنا العمل بخبر الواحد  
لان ضم الاثنين مع ذى اليمين لا يخرج الخبر من الاحاد وقد عمل به النبي لا مضرة علينا ان جمع الخبر  
وليس الصحيح لانه ثبت ويحوز التسوية لبيان على النبي وهو يرى عنه ما فصل والى ان العلم قد ذكر  
للعمل على خبر الاحاد شرها كلفها بالنسبة الى الراوى وبى الجور والعقل والاسلام والايمان والعدالة والحيطة  
والإيشان المصنف بقوله المشروط للعمل بخبر الاحاد بلوغهم اى الرواة بين اداء الرواية عظمهم  
حكم بالاجماع المنقول على عدم قبول خبر القسبي الخبر المميز والخبير السابق والماخزون والادوارى فاذا قلنا من هذا الخبر  
الخبيرون فلا مانع من قبول روايته حين اذ انا في وقت الحاجة واما القسبي المميز فالمعروف من ذهب الاحباب وهو  
العامية عدم قبول روايته وهو الظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى باصالة العدم وبيان اوله بحجة خبر الواحد  
بشأنه البينة المميز وبالا ولوية بالنسبة الى خبر الفاسق بان خبره مقبول بدون التثبت مع انه يمكن  
وباعتبار التكليف قد يعرضه شبهة من الله فكله عن الكذب فخير المميز لا يصل بالطريق الاول لانه ليس كالكذب  
يعلم انه رفع الظن عنه لا يعاقب على الكذب فخال فيه ويعزى الى بعض الماخذ من قبول روايته قياساً على



جواز الاقتداء به ورد أولاً بطلان القياس ثم ما يمنع الحكم في المقتبس عليه وثالثاً بوجوه الفاسق وهو تخرجه  
 الاقتدار بالفاسق دون قبول رواية هذا لو أدى الرواية قبل البلوغ أو ما لا يبعد وتحتها قبله فلا مانع  
 من قبول رواية إذا كان جامعاً للشرائط المذكورة ولهذا قبلت بحسب رواية ابن عباس عن ابن عمر  
 والتمان بن بشير وغيرهم من تحمل الرواية قبل البلوغ وهذا هو الوجه في إجماعهم على حصار نصيبان في  
 مجالس الرواية الأولى هو الظاهر من كلام المصنف أيضاً لأنه لا يصدق على موقوف الرواية على البلوغ  
 وإن تحملها قبله بلوغ الراوي ورد الصواب في رواية محمد بن عيسى عن يونس ليس من هذه الجهة كما لا يخفى  
 وعدل التمسك أي الرواية بهذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب وظاهر كلام المصنف كمن الحق أن الراوي  
 أن كان ثقة في الرواية تخرجه عن الكذب والحنان فاستجابوا له بقبول روايته وحقاً للشيخ والمصنف  
 في المنهية ومما حب القوا من غيرهم من المحققين والدليل عليه عمل المطالعة على أخبار العامة الذين  
 عن التمسك وعلى أخبار الفقيهة والواقعية والناحية ممن ليس بأشئ بشئ وظاهر أنهم ليسوا بعد ولا  
 المتنازع فيه قال الشيخ في العادة فاما من كان محتطاً في بعض الأفعال وفاسقاً بافعال الجوارح وكان  
 ثقة في رواية متخرجة فيها فان ذلك لا يوجب تخرجه ويحوز العمل به لأن العدالة المطلوبة في الرواية  
 فيه وإنما ينسحب بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته ليس بافعال من قبول خبره وإلّا ذلك قبلت المطالعة  
 أخبار جماعة هذه صفتهم قال المصنف في المنهية لا ينقل به ولا بحجارة أنه غير بعيد وغير ذلك من الدلائل  
 مستخرجة بعيدة في شرط الإيمان وجملة المشهور قد لا يقدّر أن جاك فاسق بينا فبني الأمانة جباله لأنه انما  
 من ثبت له الفسق لا من علم أنه فاسق فلا ذنب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع غير متوقف  
 القبول على العلم باتفاقها ولا يقتضي شرط العدالة لعدم الوسطة بين العادل والفاسق في نفس الأمر  
 فيما ثبت عنه من رواية الأخبار وفيه منع إطلاق الفاسق حقيقة على فاسد العمدة الغير العاصي بحججه  
 ولو سلم موثوقه لفحص حاله وخبره أيضاً يتبين وتثبت فالأمانة تدل على قبول خبر غير العادل بالنسبة  
 فيه وتعام القول فيه يأتي في شرط الأمانة ثم أن عدالة الراوي تعرف باللائمة وهي صحة الشكركة حتى  
 يظهر سيرته علماً أو ظناً أو اشتراكاً بين العلماء والمحدثين كالصدق فان اشتراكه بها كافياً لا  
 وبالقرائن مثل كونه مرجعاً للعلماء والفقهاء أو كونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروى إلا عن عدل بالبركة  
 بالعالم بعدالة مثل أن يقول هو عدل أو قبل شهادته ونحو ذلك وضميمة لهم أي الرواية والمراد بالضميمة



غلبة ذكره و حفظه على غيره و نسبنا لا خلاف في اشتراكنا في ضبط الخبر القاطع قد يسو في خبره في الحديث  
 و يفتن في خبره و يبدل في وجوب الاختلال في الحكم القاطع و قد سبوا من الرواية من وجدنا فيحصل الآحاد  
 في سند الحديث و محتمل في محضه و ليس له ان يدب القبط من السبوا و بالادب العاصم العمل الا من حصوله  
 السبوا و هو بالعلم بها من العالمين بالجزء يعرف القبط بما رسته حال الرازي و اختياره من خبره  
 اعتبارا برأيه ايضا بل يثبت موافقتها لما روي من حيث المعنى و يشاهد في الدليل كقول علماء الرجال في خبره  
 هذا يدل على العدل القاطع و لا يوثق لانه اختلط بالادب القاطع و قد ثبت من القبط في ما روي من خبره  
 لان العدل قد يسو و ايضا لما قيل بكتابية الحديث في خبره و قد ثبت من القبط في ما روي من خبره  
 انما ينفهم اى الرواية و المراد بالامان كون الرازي اما متبعا لثبوت خبره و اما لان خبره في الخبر من خبره  
 الاسلام له خبره في خبره و قد ثبت من خبره و قد ثبت من خبره و قد ثبت من خبره  
 المتألفين المتبينا الاشياء و قد ثبت من خبره و قد ثبت من خبره و قد ثبت من خبره  
 و انما و سبب و غيرهم مستند به قوله تعالى ان جاءكم خاسق فاذية بشمول الفاسق كل من قال الحق و قد ثبت  
 من منع اطلاق الفاسق حقيقة على المتألف المومن الغير العاصم يجوز له لو سلم فلا لانه كناية على عدم  
 قبول رواية المتألف اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع من التثبت في خبره و لا يمكن انما استخرج  
 فاقى العمل على اخبار الموثقين و ان كانه المتألفين بوجه الاول آية التثبت لانه لو قلنا بصدق العاديات  
 فساد التقييد و عدم الملائق الفاسق عليهم كناية تدل على تجسس خبره بهم بالهدوم و ان قلنا بصدق  
 عليهم يكونهم فسادا فسادا عقلا و هم فتنطق الوردة تدل على تجسس خبره بهم لان توحيدهم ايضا نوع من التثبت  
 لان التثبت اما ان يكون تنجس حال العمل واحد من الاخبار المتجسس حال الرجل في خبره فتنطق حصل التثبت  
 حال الرجل و علمه لا يكذب في خبره فتنطق في خبره التثبت في خبره و قد نص أصحاب الرجال  
 بتوثيق بعضهم كذا حققوا بالتاسم الجليلي لا زال روجه مشموله بالمراحم الرازي و الثاني ما روي  
 الصادق ع انه قال لو زلت بك حادثة لا تجردون حكمها فمما روي عننا فانظر و الى ما روي مع علي ع  
 فاعلموا به و الثالث على الطائفة على اخبار العامة و سائر فرق الشيعة الخيرة الا في عشرة من آحادهم على  
 اخبار العامة فلما قال الشيخ في هامة يجوز العمل بخبر المتألفين في خبره و انما هذا المكين في رواياتهم  
 ما يخالفه لا يعرفهم قول فيلما روي انهم ام قالوا ان خبرهم حادثة و قد ثبت من خبره و قد ثبت من خبره



الى مارواه عن علي بن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كليب  
ونوح بن دلق والسكوني وغيرهم من العامة عن ابيهم فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافة واما علي بن ابي حمزة  
على اخبار فرق الشيعة الغير الاثني عشرية فلما قال الشيخ ايضا في العدة ان كان مارواه ليس منك مخالفا  
ولا يعرف من الطائفة لعل بخلافه وجب ان يعل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان  
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الغضبية مثل عبد الله بن بكير وغيره وانما الغضبية  
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابى حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم مولا ابى حمزة بن مفضل وبنو ساهم  
الطائفيون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهى وبهذا يظهر عدم اشتراط الاسلام في الراوي وما يستدل  
غايه بآية التثبت بطريق الاولوية بآية متى لم يقبل خبر الفاسق فعدم قبول خبر الكافر كقولنا بطريق الاولوية  
ثم ان قد يكون الاعتماد على الكافر النجسة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب ولو قيل سلمنا عدم تبادر  
الكافر من الفاسق فلا تم تبادر عدمه ايضا فلنا غاية الامر فيه الشك لاحتمال كون الفاسق كافرا والآخر  
معتدلا على تعلق الحكم على من هو فاسق في نفس الامر لا من محتمل الفسق فالحكم بثبوت فسقه لعل خبره قابل  
والرابع الاول الدالة على تجتية الظن متى حصل لنا الظن بخبر المخالف فلنا لعل عليه بمقتضاها وبما بينا من  
الاولى على المطلوب ظهر ترفيف ما لعن الشارح حمدا الله به على الشيخ والمصنف بان الحكم بعدالة الفاسق  
في افعال الجوارح والقول بقبول روايته عجيب من الشيخ وانكم بعدم الاستبعاد بعيد من المصنف فانه لما كان  
فاسقا ومركبا بمحرم وشيئا مع علمه بانه حرام يورث شبهة البتة فان لقطع بالفسق نزاحم الظن بصديق  
خبره من حيث انه خبره وان احتمل ان يحصل الظن بالصدق بالقرائن الخارجية والكلام في خبره من حيث  
انه خبره انتهى لان المراد بعدالة العدالة المطلقة في الرواية وهو كونه ثقة متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا  
بالجوارح لا ما هي خبره في شهادة فلا بان بقبول روايته كما عرفت لاننا علمنا بوثاق اخباره وتطافره انه  
لا يقول من تلقا نفسه ويتقوه بما سمعه من دون تميز وتبطل ومع ذلك رواية غير مخالفة لعل الطائفة  
فلما اسس العمل على خبره ورتب فاسق بالجوارح لا يتقوه بالظن الباطل بعيدا عنه عارل تهيون عليه افعال  
واما القرائن فقال الشيخ ايضا مفاد كلامه ان القرائن المقترنة بالخبر الدالة على صحتها اشياء مخصوصة  
من موافقة الخبر لكتاب وسنة والاجماع والعقل والتواتر ونحن نعلم انها ليست في جميع المسائل التي  
استعملوا فيها اخبار الاعاد لانها اكثر من ان يحصى انتهى فلعن الشارح مبني على عدم فهم كلام الشيخ



قدس سره و اكتفى الشيخ ابو جعفر الطوسي عن شرط الايمان بالعدل لانه قال  
 عدالة الراوي بمعنى كونه ثقة متوركا عن الكذب يعني من شرط الايمان فان رواية فائدة العقيدة و من  
 عدله معتبرا كما عرفت مستقصية كجاء في الشيخ بصيغة اسم الفاعل لعل الطائفة بمختار ابن بكير و موطنه و  
 خراسانة بن هيران و هو تقي و خبرني فضال اي ابنا و الحسن بن علي بن فضال و هم احمد محمد و  
 علي بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن محمد بن عثمان بن عيسى الطاطريون كما مر فلو كان الايمان شرط  
 في الراوي لما علمت الطائفة على اخبار هؤلاء و ليس في آية التثبيت حجة على الشيخ جواب عن  
 متوهم ان الآية تدل على شرط الايمان في الراوي اذ هي قوله تعالى ان باكم فاسق فباكم بينوا و غير ما  
 فاسق فاجاب بان هذه الآية ليست صالحة للجهة على بطلان قول الشيخ لمصدق الفاسق على  
 المخطئ في بعض الاصول بعد بطلان محموله كما في المحقق ماصلة ان الآية تنطلي بغيره و قبول خبره  
 و لا صدق الفاسق على من علم في بعض قواعده و لا بعد بطلان هذه في تحقيق الحق و لا في نظره و لا في دليله و لا في  
 الاحكام على توحيده امي ذلك المخطئ لان علماء الرجال قد وثقوا هؤلاء القوم الذين علم الشيخ على جمل  
 و ما قال الشارح اسند على ان الفسق هو خروج عن طاعة الله و لو كان بعد بطلان الجهد او لا غير مسموع لما  
 عرفت و استغرق من كلام الماتن و لو جازع التهمة بالتصديق بان يصدق الفاسق على من وثقوا له و اجاب  
 وفي بعض نسخ و الا اي وان لم يمتنع صدق الفاسق على المخطئ كما مر في الوثائق بعدالة اكثر المؤمنين  
 من اصحابنا الذين وثقوا بهم علماء الرجال و انما قال اكثر المؤمنين لان بعضهم علم عدم فسقهم بتركه المعصوم  
 و اما ما ينقل عن بعض المحققين من التصديق بان بن عثمان و المراد ببعض المحققين على ما في الحاشية هو  
 العلامة طاب ثراه نقل عنه و لده فخر المحققين على الشهيد الثاني في فوائده على الخلاصة من غير المحققين  
 انه قال سئلت والدي عن ابا بن عثمان فقال لا اقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان باكم فاسق فاجاب  
 الآية و امي فسق اعظم من عدم الايمان مع توثيق اصحابه اليه اي لان بن عثمان ثلوث ثبت نقل  
 عن بعض المحققين في ابا بن عثمان لانه في بعض حجة على الشيخ خبر لقوله ما ينقل لانه مسألة اجتهادية  
 من اجتهاد و حصل له انظر في حجة عليه فيقول لا يخبرنا بكبرى دليله عليه حال حياته اثنان انه و في ذلك  
 قد رعت جميع التوثيق و قد رجع في ابا بن عثمان فاجاب بان لا يمتنع حجة على من وثقوا به و لا يمتنع  
 و اما القاضي طالع في شرط في العمل باخبار الاما و غير ادبه غلبة الذكر على السهو كما مرنا ايضا و



وقد ظن اغناء العدل عن شرطه اى الضبط لمنحها اى العدالة عن نقل عالم لضبط من الرواية التي  
 اشبهنا الثاني على نقل عنه من شرح رواية الحديث حاصله ان اعتبار العدالة يعني عن شرطها الضبط لان العدل يعني  
 عن رواية ما ليس بضبوط على الوجه المعتد به في كراهة كيد او جري على عادة القوم بانهم يذكرون الضبط في شروط  
 عدم الحاجة اليه وذلك اى في الظن بعدم منحها اى العدالة عن نقله اى نقل لم يضبط صاحبها  
 عن افقه اى المروي غير مضبوط والى قولنا في العدالة او غير فالبط الضمير المستتر في قوله فالبط  
 اما راجع الى الحديث او الى الحديث ففي العبارة تقدم وحاصل المراد ان شرطها الضبط في الرواية اتمامها ولا يترتب  
 من اتمامها وانما الناول قد يسهو فيزيده ويتقصر في الرواية فيختل الحكم المستور لا ينافي العدالة وقد مرنا  
 في ذكر فصل في ان العدل الواحد الامامي لا يركب في كل كفي تركيبة في قبول مدعيه احد لائل  
 الى تركي عادل آخر واليه اشار بقوله تركيبة العدل الواحد الامامي كافيته في الرواية وفاقا للعدل  
 الى جعفر الطوسي السلامه امكن في التهذيب وسائر المتأخرين وهو لا يقرب لانه قد ثبت حجية الظن في الحكم  
 عند استدلال باب العلم ولا شك في حصول الفرق بين الراوي من زكاة عدل واحد وهذا الظن ملازم لمن يصدق  
 الرواية فيحصل الظن بكونها متفاد منها فيكون حجة خلافا للمحققين الى انهم يوجبون شرعية واتباعه حيث  
 قالوا لا يقبل في الرواية الا ما يقبل في الشهادة وهو تركيبة العدلين وتمامه ما قبله من قوله عدل واحد  
 في الرواية يقبل فيها الاثبات وفيه منع كرامة الكبري كما ياتي والآية انتم كنتم تركيبة العدل الامامي كافيته في الرواية  
 الاحتياط في الفروع الذي هو تركيبة لان تركيبة شرط في الرواية وشرط اشترط على الاصل الذي هو الرواية  
 فلا يقبل في اصل الرواية الراوي الواحد قبل في فرعها الذي هو تركيبة ايضا المروي الواحد بطريق الاولوية فليس  
 بالاستدلال يرجع الى القياس فيه بطلان زكاة الفروع على الاصل هو المقتضى بحدوده على ان لا يقبل في عين نقل  
 على ان الاولوية بمنزلة الجواز ثبوت الحكم في الكل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو رواية معلومة انه ليس بشهادة  
 فيعتبر فيه التعدد وخرجا عن الفروع وهو تركيبة احتمال كونه شهادة كذا قيل ذلك لانه آية التأكيد على قبول  
 الواحد فانما يدل على التباين حين يوجب القياس بغير دليل بحدوده مما اشترط على انه لو جاز غير القاسم سواء كان عدل  
 او غير فلابد ان يقبل الا لكان او اطلاقا عن القاسم وهو ما بحث الاما خرج بدليل كاشف  
 حاصله انه وان كانت الآية تدل على قبول تركيبة الواحد عمدا لا انه خرج منها الشهادة بدليل كالجاء كما اذا جاز  
 وغيره فلو قيل فيها لا شهادة عدلين قالوا الى الذين اعتبروا في تركيبة الراوي شهادة عدلين ان تركيبة الراوي



خبر شهادته ولا بد من الشاؤفة من تركية العدل فيكون في تركية الروى ايضا مشهورة عند من خلا كفى  
 الواحد في التزكية قلنا ممنوع ان كل خبر شهادته قبل اكثرها اى الاخبار غير شهادته كما روينا  
 ونقل الاحكام والتفسير ترجمه فانه يقبل تفسيره من بعد اخبار الجيب باخبار القويم واخبار الاجر  
 بايقاع الحج الى غير ذلك من اخبار المقلد مثل يفرى الجته والمقام المأموم الامام لا شك فيه واخبار العدل  
 المعارف بالعدالت بالقبلة لولا هذا فخر ذلك فان معنى تلك الاخبار لا تسمى شاهدة فانه لا يفتى بها كبرى وقد استدل  
 الكلام فيه اى في ذل الجرح في مشرق السنين فليطلب منه واذا القارض الجرح للراوى والمعدل  
 بان يقول الجرح ان الراوى فاسق ويقول العدل انه عادل فليقول قبل قيام الجرح وقيل لا مرجع بالاشارة  
 لاحد جابل المرجح الى المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فقله العمل لا حصل التساوى ويرى الى الاول  
 فان كان الراوى مسوقا بالعدل اليك بما وان كان سيقا بالفسق فيك بما لكما مستحبا وقيل ان امكن الجمع بينهما  
 لا يلزم من العمل باحدهما تضييع الاخرى والجرح وان لم يكن الجمع بينهما يربط الى المرجحات الخارجية كما ذكرنا  
 والادوية وغيره ثم الى الاول وما امكن الجمع بينهما اشار المصنف اليه بقوله ولم يجمع فضيه من نفي المعدل  
 وذكر السبب مثلا ان يقول الجرح في حق ما يسمي ان قد ف يوم الجمعة وقت الظهور مثلا بذكر السبب يقول الجرح  
 بعد ذلك ذلك الراوى ففى قول الجرح مطلقا بدون ذكر السبب بان يقول انه عادل ففى هذه الصورة  
 وحج قول الجرح على المعدل لانه يمكن الجمع بين القولين ولا يلزم من العمل على قول الجرح تضييع  
 المعدل او يجوز عدم وجدان المعدل اسباب جرحه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومن ثم  
 على ما يوجب الفسق بالنسبة الى شخص يجوز له تعديله وذلك مثل قول المصنف في محرم سنن انه من ثقات  
 وقول الشيخ انه ضعيف وذلك لجواز عدم اطلاع المصنف على ما اطلاع عليه الشيخ قال شيخنا السيد ابراهيم  
 في ضوابطه وكذا ان يقر في حدوده امكان الجمع ان كان الجرح يدعى كونه شارب الخمر فيقول الراوى بعد ذلك المعدل انه  
 ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل وحكمه بالعداب حال الرجل من افسق الى العدل فعمل جازما كان  
 في زمان وان كان تضييق الجرح مؤخر احكامنا بالفسق ولو كان كلاما مطلقا فانه من الجرح ايضا اذا الغالب  
 يرجح قول المعدل انما هو عدم وجوب ان سباب الجرح انتهى ما اردنا نقل من كلامه وموجبه تمامه و  
 اما لو لم يكن الجمع بينهما فاشارة المصنف بقوله ومعه اى مع انحصار نفي المعدل يعنى لو قارض الجرح  
 والمعدل ونظر نفي المعدل بذكر سبب نفي قول الجرح كما انه يقول الجرح رايت في اول الظهور يوم الجمعة



بشر بالخمر ويقول المعتدل ان رايه في ذلك الوقت بعينه انه يعلو فيحتاج في هذه الصورة الى المرتجات فحق  
 اي جانب يكون الاكثر الاذاع يرجح ذلك الجانب والايجاب التوقف وبه قال سيد جمال الدين بن طاووس  
 الله وصدوا خاتمة شيخنا صاحب المعالم والقول بالاطلاق سواء انحصر النفس ام لا محتجته والمحال انه  
 في اي جانب يكون الاكثر الارواح سواء انحصرت النفس او لم ينحصر يرجح ذلك الجانب وهو المنجته وفاقا لكثر  
 المحققين مثله ان والود بن كثير الرقي قد وثقه بفتح ودرجة الكشغري العلامة وروى في شأنه ان اقيم  
 قال انزلوا داود والرقمي من منزلة المقداد عن رسول الله ص ومن سره لان ينظر الى رجل من صحاب القاع  
 فليكنظر الى هذا يعني داود قيل انه موافق لما رواه احمد وقي اليه واما البخاشي فقد ضعفه وقال ابن ابي عمير  
 فيه انه كان فاسدا المذهب في هذا الحديث رواه وليه وثقا عادلا لما عليه الكثرة اذ هو من الضعيف والعلامة و  
 الكشغري مع الرواية ولا يلتفت الى ما قال البخاشي وابن الفضائري سيما ابن الفضائري قيل قتال لا يثبت عليه  
 غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف البخاشي المستند به الى اتجاه انما يتجه لولم يكن زمان تبيين الجارح مؤخر  
 عن زمان تعديل المعتدلين والاعمال انقلاب حال الراوي من العدالة الى الفسق فتأمل جديا ثم اثم ان المصنفين  
 قد اختلفوا في قبول الجرح والتعديل اذا اطلق المعتدل والجارح القول في الراوي بان يقول انه عادل او  
 فاسق بدون ذكر سبب فقيه اذ ان ثلثها يقبل في الجرح دون التعديل ورايها العكس كلها للعلامة  
 علي بن النعمان وقال العلامة ان كان العدل والجارح عالمين بالاسباب قبل والا فلا واختاروا لمصنفه  
 في المنية وفصل الشهيد الثاني بان المخبر له ان كان عالما بان المخبر موافق لي في سبب الجرح والتعديل  
 والا فلا واختار شيخنا صاحب المعالم والمحقق ابو القاسم الجليلي والعلامة سيد ابراهيم القزويني انهم  
 في اعلى مدارج الجنان وهو المعتد الوجيز لا يخلج الى البيان فائلا اذا قال العدل حدثني  
 وكان المزكي والمزكي من صحابة وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فذا يمكن الاعتماد لعدم مكان النقص عن حاله  
 لجارحه وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول سنداه صحيح وقال المحقق من الاكتفاء بقول العدل  
 حدثني عدل بل بادره حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا عن الامامية ليقبل وان لم يصنفه  
 بالعدالة اذا لم يصنفه بالفسوق لان اخباره بهذه الشهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع  
 من القول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لان مكان ان يعني نسبة الى بعض الروايات او اهل العلم فيكون  
 البحث فيه كالمجهول انتهى وفيه ان المحقق مع اشتراط العدالة في الراوي وعدم انحصار لفظ اصحابنا في







وغير الامامي الموثق نفى حجة باسما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق بحسن وتقرّب الثلاثة اى الصحيح و  
 الحسن والموثق في القوة فالاول اقويها والاخر ادناها والوسطا وسطها عند المصنف ورجح البعض الثالث  
 على الحسن وسواها اى سوى الثلاثة المزبورة ان قلنا العمل بالموثق كما عليه بعض صحابنا او سوى الامامين  
 اى الصحيح والحسن ان لم نقل العمل على الموثق كما عليه البعض الآخر ضعيف لاسانحه له الترجية الا اذا اشتبهت  
 بين قدام الاحباب بحيث لا يميز بين مقبول لا يتم بحيز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار فينبغي  
 المتعبرة منها من بلغة ثواب على عمل ففعلة الناس ذلك الثواب اذ فيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة ونهاية  
 وغيره من الادلة بهذا ثم انهم ذكره للجزا قساما اخرى باعتبار شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربع المذكورة  
 بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ذكر تفصيلها وحدودها وتطبيقه على الرواية وقد ذكرنا  
 في القوانين وفي شرح الوجيزة للاستدلال بالعدالة بطلانها والخاصة بالاحكام اى العمل الحديث فانه  
 من تفصيل الحديث حتى يقبل منه وجوه بعضها متعلق بالرواية عن المعصوم وبعضها بالرواية عن شيوخه وغيرهم  
 واما ما يتعلق بالرواية عن المعصوم فوجه ايضا اعلا بالاستماع من المعصوم ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كما  
 لا ينعى معنى او شافهني او حدثني وكذا واما ما يتعلق بالرواية عن شيوخه فهو في هذه الزمان اى زمان غيبة الامام  
 ستة لا بد للراوى واحد منهما الاول استماع من الشيخ بان يقر التلميذ بسبع التلميذ فيقول حسن  
 الرواية سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماع التلميذ بغيره فلا ناوانا سمع ان قصد الشيخ سماع غيره والثاني القول  
 عليه اى على الشيخ بان يقر التلميذ بسبع الشيخ مع اقراره به وتصرّح بضمونه وسمى ذلك عرضا وانظارا ان يكون  
 الشيخ مع توجهه الى القراءة وعدم منعه من الموانع كيف ويقول التلميذ حسن او الرواية قرئت على فلان واقره بقرئ  
 او اخبرنا فلان قرأه عليه والثالث السماع اى سماع التلميذ بالتوجه التام بقرائه الغير على شيخ والراوى  
 الاجازة بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروى عنى كذا او اكثر على قبولها وادعى مع عليه الاجازة وقيل بعدم اجازة  
 وتجاوزا باجازه مشافهة لو حضر المستحضر وكتابة لو لم يحضر سواء كان المستحضر ممثرا اولاديا بجملة فلا باجزة الحاشية الاولى اجازة  
 معينين بخلاف اقرت لك التهنيد او الكتب الاربعه الثاني اجازة معينين بغير معينين كان يقول اخبرتك الرواية  
 عن سمع عاتى ومقرراتى او مجازاتى فلا بد للراوى الاقتصار على ما ثبت عند من سمعوا منه ومقرراته ومجازاته انما كانت  
 بغير معينين بخلاف اقرت التهنيد او الكتب الاربعه لم ينعى اطلاقه الا بالزمانى الرابع اجازة غير معينين بغير معينين  
 كقولك اخبرتك سمع عاتى ومقرراتى كل الزمانى واول هذه الاربعه اعلاها والبقية اذناها بل من بعضهم ما عدوا كذا







بخط فلان او قرئت بخط فلان او في كتاب الخبر في فلان انه خط فلان وفي جواز الرواية بهذا الخبر قولان قال المصنف في  
 الوجيزة اما الرواية فلا يجوز ولا عمل بالمحدث للترسل وهو ما استدل العدل الحديث الى المصنف ولم يلقه سواه ترك ذكره  
 او ذكره باصحابه النسيان او غيره مثل ان يقول من اجل او عن بعض اصحابنا في الحديث المتعارف في معناه عندنا قال المصنف  
 الوجيزة المرسل بقطع من آخر السلسلة راو واحد فصاعدا وكيف ما كان فهي حجة بخلاف من الخاصة والعامة قبل  
 بالحجة مطلقا ومنه قول من محمد بن خالد البرقي عن قدامه صاحبنا وابن الفضل عن ابن ابي عمير عن ابي بصير عن ابي بصير  
 واختاره العلامة الحللي اطلاقه والكرامة في التهذيب وقيل بالحجة ان كان الراوي ممن لا يرسل الا عن الثقة كمراسل  
 ابن ابي عمير واختاره العلامة في النهاية وقال الشيخ بالحجة ان كان الراوي ممن لا يرسل الا عن الثقة كمراسل  
 والافضل طان لا يكون له معارض من اسانيد صحيحة وقال المحقق بالوقف كمن الاقرب هو تفصيل الملبس بغيره  
 اقوى منه لان مناط العمل على خبر الواحد هو حصول الظن من ان لو باب العلم كما مر غير مرة فلو ترك العدل في متنا  
 بيان الاحكام الواسطة او اهمها مع اننا علم بصرح الاحباب انه لا يرسل الا عن ثقة وجماع العصاة على الصحيح  
 عنه وسكوتهم الى مراسيلهم قد اريب ح بافاضة ذلك الظن بصدور الخبر وبضمونه مضافا الى ان العدل الذي ترك  
 الواسطة يعتمد على صدق خبره لا بد له من حصول الوثوق وان كان ذلك لامن جهة العدالة بل ثبتت  
 ولا اعتضاوات الخارجية فهذا لا يقتصر عن خبر الفاسق بعد التثبت فما قال شيخنا صاحب المعالم ان تعديل التماس  
 على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعمال عليه لاحتمال ثبوت الجاسر فليس مستندا ذلك حتى  
 يلزم ما فيه بل التديل هو التثبت الجاهل كما عرفت ولا شك ان خبر الفاسق مع التثبت مقبول فضلا عن  
 مع توثيق الاحباب اياه وبالحجة حجة الخبر غير منحصر في الصحيح وخبر العدل لان العدالة انما اشترطت في قبول الخبر  
 نفسه وانما مع التثبت والاعتضاوات الخارجية فلا حاجة الى العدالة في القبول كما في نطق آية النبأ فالمقصود انما هو  
 اثبات حجة مثل في المراسل لاثبات ان متنا صحيح في الاصطلاح والواسطة عادل والى هذا اشار المصنف  
 بقوله لا يمنع ظن عدم ارساله اي الراوي عن غير ثقة اي يحيل الظن بان الراوي لا يرسل الا عن ثقة فلا يبا  
 بالعمل بخبره لمرسل كابن ابي عمير قد ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة وذكر الكشي انه ممن جمعت  
 العصاة على تصحيحه يقطع عنه وذكره ايضا ان صاحبنا يسكتون الى مراسيله وخبر ذلك وكذلك نظر الى مثل حديث محمد  
 بن الفضل بن الربيع بن سفيان بن عيينة بن حماد بن وغيرهم ولا يقدح في عدم ارساله عن غير الثقة روايته اي  
 رواية ابن ابي عمير عنه اي من غير الثقة احبا كما ظن فيمنه بعض على المحقق حيث قال في المعبر ولو قال مراسل



ابن ابي عمير يعل بهذا الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل اهل اهل الزمان  
 احدهم او المنقول عدم ارساله اي ابن ابي عمير عنه اي عن غير النقة الا عدم روايته عن غير انتم  
 من لا يحتاج اليه المطلب الثالث من المنهج الثاني في الاجماع وهو في اللغة العزم ومنه قوله في مجموع  
 قوله لا يصح ما لم يكن لم يحجج الصيام اي لا يعزم وحيث الاتفاق يجمع القوم على كذا اي يقتضيه عليه في الاصطلاح  
 قيل القائل الخاصي هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة اي ائمة محمد في عصره من الآثار لعدم  
 اشتراط اجتماع ما مضى او باي في الابعاد والام يتحقق به اجماع على امر من الامور الدينية الاسلامية او الشرعية  
 العقلية الخ فبقوله المجتهدين يخرج اتفاق العوام لعدم الاعتبار في وقتهم وحقاقتهم وبقوله من هذه الامة يخرج  
 اجماع سائر الامم فانهم لا يقولون بحجية واما الشيعة فيلزم قول بحجية اجماع سائر الامم ايضا وحيث  
 الاجماع عندهم هو دخول المعصوم وامتدادهم اذ ان قال من وجب المعصوم في او يفتي وما ذكره العلامة  
 اول كتاب الشكاح من القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص قبيلا وخر من عليه الشارح لمحقق  
 انه في الف ما اجمع عليه الامامية فليس مراد العلامة عن الخطا بل المراد بها العصمة من المسخ والخسف في  
 العصمة فحققت بانه محمد دون كلام السالفة هكذا نقله المصنف في المنية عن والده ووجه مشايخه ووجه  
 لان شان العلامة بعيد من مثل ما فقه الشيخ على بالنسبة اليه فان الشهور من ذيننا لا يحاد وان ينبغي على احد من العلماء  
 على احاد وطلبة لان ائمة محمد غير المعصومين غير المعصوم من الخطا فكيف يتوهم مثل ذلك بالنسبة الى العلامة  
 والانسب به ان حجة الامامية من عدم قول المعصوم من الاجتهاد كما استمع في آخر الكتاب اشار الله  
 بتدليل لفظ المجتهدين في تعريف اجماع بروساء الدين سيد مثل المعصوم وبقية ائمة رواسا الذين بنى عليهم  
 في عصر علي امرين بتخصيص هذه الامة بخروج اجماع سائر الامم بحجة لما في الاصل المراد بالا على اجماع الذي  
 من الائمة الشرعية لنا وجماع الامم الماضية ليس دليلنا ثباتنا ان حكمهم به وفيه سلمنا لكن يخرج اجماع الانبياء  
 الشائقين على نبوة قبيلا فانه ما ثبت به نبوة محمد ووجه من الكلام التي تحتاج فيها الى ادخال ثم ان ارد  
 بروساء الدين كلامهم كما هو الظاهر من اضافة الجمع فيخرج اجماع طائفة يكون المعصوم فيهم مع اختلاف  
 الباقين وهو اجماع في حجة وان اردوا في الجملة فيلزم كون اتفاق اثنين او ثلاثة من رواسا الذين اجماعا بقول  
 برأيه فالاول في التعريف ان يجمع هو اجماع على امر ميني كمنع من صلاة المعصوم منكم به وحيث اي اجماع  
 عندنا معاشر الشيعة كمنعه اي كون لا يجمع كما شاع من دخولها في المعصوم وان يكون قول المعصوم



فلا ريب في حجبة عندنا لما عرفت من حجبية قوله وفعله ونفريه قال الشيخ في العدة ذهب المتكلمون باجمعهم و  
 الفقهاء وبهم على اختلاف مذاهبهم الى ان اجماع حجة قال العلامة عندنا نظائر لان المعصوم سيد المرسلين  
 فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام فيهم فيكون حجة وقال المحقق في المعبر بالاجماع عندنا هو حجة بانفسهم المعصومين  
 فلو خلا المائة من فقهاء شاعن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولها حجة لبا اعتبار اتفاقها بل بقيار  
 قوله فلا تتردد انما ينحكم فيه بحجى الاجماع بالاتفاق الخمسة عشرة من الاصحاب مع جملة احوال الباقيين الا ان  
 القطعي به قول الامام في جملة ائمة لا يقع على هذا الا حجة الى الاجماع وهذه دليلك استقلاله في حقيقة الحجة هو قول المعصوم  
 الاجماع لا نقول قد لا يحصل لنا العلم بقول المعصوم بالذات بل تعلم قوله بواسطة من العلماء والفقهاء عليه السلام  
 حجة براسها قال الشيخ في العدة فان قيل اذا كان المراد في باب الحجة قول الامام فلا فائدة في ان يقول ان الاجماع  
 حجة او يعتبر وذلك بل فيفي ان يقولوا ان الحجة قول الامام ولا يذكر وقول الامام قيل له الامر وان كان على الحقيقة  
 فان لا اعتبارنا الاجماع فائدة معلومة وهي انه لا يتبين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فمحتاج الى اعتبار الاجماع  
 ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيه ولتبيين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على انه قوله هو الحجة  
 ولم نشير سواء على حال من الاحوال انتهى ما اردنا لعل تحقيق المقام على ما يكشف الغطاء عن وجه المرام ثم  
 قد اختلفوا في الاجماع منهم من نفى امكانه ومنهم من نفى الاطلاق عليه ومنهم من انكر حجبية ائمة معصية  
 حقيقة واستعرفوا بان الحق انه ممكن واقع حجة وآكد من حجبة الاجماع فهو مختلف بين الخامسة والسادسة فلهذا في حجية الاجماع  
 طرق ثلثة اولها منسوب الى القدر واما ثانيا الى الشيخ وثالثها الى المتأخرين المظنفة القدامى انتهى ليعرف ان  
 ائمة علماء ائمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الائمة وسيد المرسلين  
 اجماع الائمة على حكم ثبت موافقة لهم وهم يعتبرون في جملة المبشرين وهو شخص محمول نسب واما طريقة ائمة  
 فهو بوجه ما وافق طريقة القدر وقال ههنا مسلك آخر محض ان الطائفة اذا اجتمعت على امر متعين عدم وجود خلاف  
 وعدم العلم بالصحة وتقدم عدم العلم بوقوع المعصوم وخلافه فذلك الاجماع وجملة تسكيا بارادة  
 اصحابنا من المتواترات من ان الزمان لا يخلو من حجة كماله زوا والمؤمنون شيئا رتبهم وان نقضوا ائمة لهم  
 ولو لا ذلك لا خلت على الناس امورهم وبقيت اللطف من ان اللطف واجب على المعصوم لكونه حجة على الناس  
 في العدة مختلفة ونحن نذكر واحد المشاوه الذي نقلوا له وهو انه اذا اتفق الائمة على قول ولم يجد آية ولا  
 سقوط عاجبا لو كان القطع مستقبا من تواتر المعصية او كان باعتبار احقنا بقية الائمة على صدق صدق



لا على محتمة ولا على خساده ولم تخف له مخالفا ايضا ولم تعرف وفاق لمصوم ولا خلافة فحكم ان هذا القول قول الامام  
 ومخارفة لا لاولم يكن كذلك وجب عليه هذا الحق اعم بنفسه بغيره حتى يردهم من الغلظة الى الحق فيهم  
 بشرط ان يكون له صغرة نذل على صدقة او اذ الحق اللطف الواجب على تكليم الحق فلا يلزم من هذا الشيخ ان يكون الاجماع  
 كاشفا عن قوله بنفسه بل قد يكون كاشفا بغير قاعدة اللطف وفي ذين الطريقين بحث يطلب من المطالعات و  
 والطريقة المتأخرين في الاجماع هي انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع خواصه على مسألة من المسائل  
 مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يحصل العلم برأي كل رئيس بذهاب احوال كل من تابعه لمحصل هو المحدث فلا  
 يشترط فيه وجود مجهول النسب كما هو لازم في طريقة القضاة ولا يفتقر خروج معلوم النسب من الاجماع مثله  
 انه لو فرض فقيه له ثلاثة كثيرة ثقافات عدول لا يردون ولا يصح ردون الا من رأى فيهم مقتدا  
 فاجتمع تلك الثلاثة على مسألة من غير ان يسندوا الى فقيهم لم يعلم مخالف العيان لا حرم في تلك المسألة  
 فح يمكن العلم بجميع تلك المسألة التي اتفقت الثلاثة عليها حتى تولى فقيهم ذلك يحصل العلم بقوى جميعا  
 من اصحاب التصديق مثل زرارة بن عيينة ومحمد بن مسلم وبيش راوي وبرد بن مويه اهل وفضل بن سيار  
 من الفضلاء الثقافات العدول ومع ذلك لم يظهر منهم مخالفة في ان ذلك فتوى امامهم فحصل لنا العلم من جميع  
 ذلك ان الفتوى هو قول الامام به والحصل مثل هذا الاجماع هو اعم من الصائب لفقهاء تام واسع نظره كلام  
 اصحابنا المتقدمين والمتأخرين واحاديث الكتب الاربعة وتحقق مثل هذا الاجماع في زمانه هذا ايضا يمكن عملا  
 جميع اقوال العلماء ووقاوه بمنى مسألة حيث اتفق واحد بها ثم آخر ثم البعض الآخر حتى استوعبت الفتيا حيث لم  
 يعرف لهم مخالفة فيها ومع ذلك انهم بعض المؤيدات ايضا مثل ان جميعا منهم سجدوا في كتبهم الى مذاهب علماء  
 جميعا فلو اختلف فيها جميعا سكوت عن ذكر مخالفة وذكر المذهب ثم ذكر بعضهم اثناء جماعي ولم يرد خبر مخالفة  
 فيها او دور وولكنه ضعيف ومع ذلك ترى انهم شجاعة في اكثر المسائل ولم يخالفوا فيها فمن جميع ذلك  
 يحصل لنا القطع بالاجماع وتوضيح لنا حق الاتصاف انها المسألة الدائرة هي قول الامام قطعاً ولا شكركا  
 بلية ان مثل ذلك انما يكون في ضرورات الدين والمذهب كالصوم والصلاة وعلية ملتزمة وغيره لا نا  
 نقول اي ضرورة من الدين او المذهب وعت الى نهضة الف كثر من الجبابرة فافادوا من ابرة النجا  
 ولم يرد فيه خبر واحد فضلا عن المتأخرين فلا دليل عليها الا الاجماع وكذا يستدلون على نجاسة البول واوراث  
 الا يوصل بحمد قبوله على غسل ثوبك من احوال بالايكس مطلقا مع ان البر لا يدل على نجاستها باحد من الدلائل



الثالث اذ وجب العمل المفهوم من التجرد من ان يكون من النجاسة دون الشوب فقط لا من البدن وغيره من الملاقيات  
 المأكولة والمشروبة وغيرهما على ان التجريد على وجوب العمل من البول لا من الروث فكيف حكموا به على نجاسة الروث  
 ايضا فلا يفهم النجاسة الشرعية الا من الاجماع على ان العلة في هذا العمل هو نجاسة البول والاروث لما لا يוכל لحمه وكذا  
 اشياء متعددة فالقول ان اثبات الاجماع بالطريقة السابقة التي بنيناها انما غير مسموع لان ذلك لا يتصور  
 في الضروريات من المذهب والدين مكابرة غير مسموعة وبما بناه لظهورك تزئيف ما قال شيخنا صاحب المعالم وحده  
 حقا مولانا الصالح الشارح حيث قال باقناع تحقق الاجماع في زماننا هذا الا من جهة النقل الا ان يقول ان  
 باقناع الاجماع في مثل هذا الزمان ليس بهذه الطريقة المقررة عند المتأخرين بل هو بطريق آخر كطريقة القدماء  
 وغيره اذ قال حجة المتأخرين لا يمكن الاجماع لان الاول العلم بقول المعصوم ان كان حاصله فلا حاجة  
 الاجماع وان لم يحصل فمحصول من يستلزم الدور وتقريره ان العلم بقول الامام موقوف على العلم برأي كل  
 واحد من المجعدين والعلم برأي كل واحد منهم موقوف على العلم بقول الامام كونه من جملة من يستلزم الدور  
 واجاب عنه المحققون كصاحب القوانين والنحوابط بان المراد بالعلم برأي كل واحد من المجعدين هو العلم  
 الاجمالي لا التفصيلي كما في كبرى الشكل الاول فان العلم بحدوث العالم في قولنا كل متغير حادث انما هو اجمالي  
 في نمته لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور على انه لو سلم المبدأ لكان العلم بالاجماع لا بد من  
 الاجماع نفسه اقول ان هذه شبهة وارادة على طريقة القدماء حيث اشترطوا وجود مجبول تنسب  
 المعصوم اجمالا او قوله في المجعدين واما على طريقة المتأخرين فلا ورادة لهذه شبهة من اصل اول الاجماع على هذه الطريقة  
 عبارة عن اجتماع طائفة من نفسه او بالعلماء بعض القرائن على رضا المعصوم بانكم ويكون كاشفا عن رايه ولا  
 يشترط فيه وجود مجبول تنسب ولا العلم به بول تنسب الامام ولا قوله فيهم فالعلم بقول المعصوم ورضائه موقوف  
 على ذلك الاجماع ومن غير موقوف على قوله ورضائه حتى يلزم الدور في مثل ذلك الاجماع موصول الى  
 رضا المعصوم فيما اتفقوا عليه لا عناية فيه الامر الثاني ان يستند الاجماع قطعي او ظاهري فلو كان قطعا لنقل  
 لاقتضاء العادة بنقل القطعيات البناء والنقل لا يعني عن الاجماع والنقل والانتقال فعادة قاضية باستناد  
 الاجماع عليه لاختلاف الطوائف والارادة ومنع قضاء العادة بنقل الظاهري اذا غنى عنه ما هو اقوى منه وهو العلم  
 وعلى فرض نقله لا يعني من الاجماع اذ كل كمال الفائدة وتعمد الالية الاجماع والنقل قطعي مع تفاوت القطعيات  
 في افاوتها القطع ومن استحال الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا وخرج الالية معلوم المحيية مع كون الظن



ايضا حجة اما حجة من نفي الاطلاق على الاجماع فموان العلم المنتشرة في مشارق الارض و مناهبها لا يمكن من غير  
 اعيانهم فضلا عن اقوالهم فكيف يمكن الاطلاق على اراسم واجب اولابا مشبهة في مقابلة البديهة اذ لا شك  
 ان العلم حاصل بنهايب جميع علماء الاسلام في وجوب العموم و اصوله و غير ما يذهب بمسح الشيعة في حليته  
 و سح الرجلين على سبيل البديهة فمتى حصل العلم بانها قيم بالبديهة فكيف لا يمكن حصوله بالنظر لان مرتبة البديهة  
 مسبوقة بالنظر و متاخرة عنه وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقع منها بالعقل على ان العقليات ايضا  
 تختلف فيها اما حجة من نفي حجة الاجماع لهما ما ذكره العامة قوله ثم نزلنا عليك الكتاب تبيا لكل شئ فان تأخر  
 في شئ فرددوه الى الله ورسوله فانظروا من الآيات ان السؤل و الختم عليه هو الكتاب و يستنتج و رد بان كون الكتاب  
 تبيا لنا لا ينافي تبياية غيره و بان المجمع عليه لا تثار فيه و قوله نعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فيج  
 منع ظاهرا من علمنا بقول الامام بالا جماع ومنها ما ذكره الخاصة القاصرون عن النظر و هو امور الاول بحجة  
 الخطاء على كل واحد من المجمعين كذا المجموع و بانه عين الشبهة التي مرت على نفي التواتر و جواها الفرق بين  
 الجميع و كل واحد لا يظن ان للاجماع تاثيرا و ضماني حصول الاعتماد و قد مر فتذكر الثاني و تورع الخلاف  
 في حجة الاجماع و في اذلة حجية واجب بان علماء الشيعة اعيان لم يختلفوا في حجية و كذلك المحققون من العامة على  
 ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية و كذلك اختلاف مراكب الحجية اذ اختلاف موجود في الاصول الدين و المذهب بل في  
 جميع العقليات الا ما شذوذ و ندر الثالث وجود المخالف في اكثر الاجامات واجب بانذار وان المخلاف لغير الاجماع  
 فلانهم لانه يفتر لو اعتبرنا اتفاق الكل فهو يرد على العامة مع ان جزم لا يعتبر خلاف النادر و لا على طرقتنا فلا  
 يضره الخلاف لان الشا ط هو حصول الجزم بموافقة المصوم و لو بالتفاق جماعة من اصحاب الاترى ان لكل  
 على مرتبة القياس جماعي و جوزة ابن الجنيب و كذا اعدم و جوب قرأته و عاء السلال مع ان ابن ابي حنبل  
 قال بوجوبه و باجماله فوجود الخلاف لا ينافي الحجية و هو واضح و اما العامة فقد استدلوا على حجة الاجماع ايضا  
 بوجه اشار اليه لمصنف لقوله و حجة الاجماع عند هذه اى العامة للاجماع على القطع بخطية  
 المخالف للاجماع حاصلة انهم اجمعوا على ان ما هو مخالف للاجماع فهو خطأ لان العادة تستحيل اجتماع عدد  
 كثير و هم غير من العلماء المحققين على القطع في حكم شرعي من غير نقص قاطع و آل على ما اجمعوا على قطعه و قد نقص في  
 الدليل اولابا جماع الفلاسفة على تديم العالم فان العادة ايضا تحكم بان اشغال هذه الحكماء العقلاء لا يتبعون على امر  
 بدون نظرهم على الدليل القاطع و واجب بان اجماعهم على تديم العالم انما هو نظر عقلي و النظر قد يعرض للاختلاف



من الصحة والفساد فيكون قاطعا فلا يدل الاتفاق على امر على محبة بخلاف الامر الشري فان ما لا اتفاق  
عليه هو وجود النقص القاطع من اشياء فيجوز بلوغهم اليه فاعلم اننا بما جاع اليه هو وعلى انه لا ينبغي بعد موسى ام  
النصارى على ان عيسى قد قتل مصلوبا واجيب بانهم معتدون لاناد الاول بعد عدم حقيقة ثم فالعادة لا تحل مخالفة  
قولهم بخلاف علماءنا فانهم محققون واصلون الى حد التواتر فالعادة تحيل اتفاق مثل هذا العدد من المحققين على  
امر شري بدون بلوغهم الى نقص قاطع فاعلم انما الثابتان الدليل شتم على الدور لا تكثرت الاجماع بالاجماع  
واجاب عنه المصنف بقوله وكلامه ورفي هذا استدلال لانه ثبت الاتفاق الخاص الكاشف عن وجود نقص  
القاطع بلا اعتبار محبة هذا الاتفاق فحجية الاجماع مطلقا موقوفة على تحقق الاجماع الخاص الدال على وجود نقص  
القاطع وهذا الاجماع الخاص الدال على النقص القاطع لا يتوقف على محبة مطلق الاجماع وكذا دلالة على وجود  
قاطع يدل على محبة لا يتوقف على محبة مطلق الاجماع بهذا قدره او لوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين  
استدلال آخر على محبة الاجماع تبعا لما اخرج به الشافعي بقوله من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع  
غير سبيل المؤمنين فاوله ما تولى ولم يصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله رتب الذم على مشاققة الرسول واتباع  
غير سبيل المؤمنين فوجب اتباع سبيل المؤمنين وهو الاجماع فيكون محبة والا لا معنى للامرية وهنا كلام طويل يطلب  
من المقلدات اعرضنا عنه خوفا لاطالته وجملتهم امته ومسطا هذا ما استند به الفخري في الحصول على محبة  
الاجماع بقوله نعم وكذلك جعلناكم امته وسطا تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وطلبا  
انه نعم جعل هذه الامته وسطا والوسط من كل شئ اعده بنقص من اللغو فيكون هذه الامته اعدل عند  
فككون محفوظة عن الخطا والالما به فمهم الله نعم بالعدالة فيكون فعلمهم وقولهم محبة فثبت محبة الاجماع  
هنا ايضا مناقشات شتى رتبة اركانها اجدر وبالحجة استدل على عدم صدور الخطا عنهم مطلقا هو باطل  
وما قالوا ان عدم صدور الخطا عنهم لا مطلقا بل اذا اجتمعوا تصيبه بل باذليل وتخصيص صحيح مع ان  
تكونوا شهداء على الناس فلا ينبغي كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فلا ولي ان يقولوا  
المراد بالامته هم المؤمنون كما روي في تفسيرنا ايضا بقوله لا يجمع ائمتي على الخطا بل  
في اثبات المطلوب اذا الاجماع هو اجتماع الامته فيكون حقا ونحوه من الاجماع مما لا تورث معنى هذا استدلال  
ذكره الفخر الى وجهين الاول ما اشار اليه المصنف بان قوله لا يجمع ائمتي على الخطا يدل على عصمتهم عن الخطا  
على الخطا فيكون انما هم محبة وهو المطلوب والثاني ان تلقى الامته بالخبر بالقبول يدل على صحة فانه لو لم يكن جاع



فالمعادودة تقتضي باقناع الاتفاق على قبوله وفيه بحث من العاجبي والمنعري لا ينبغي من المراد باجماع الاشارة الى  
 والمعصوم داخل فيه فالحال في المعصوم في الاجتماع لا يكون بطلان الاجتماع ليس بحجة متى لم يحصل اجتماع  
 على خلافه الى كبره يكون حجة لان المعصوم لم يكن واخلافه في ذلك الاجتماع وليس الاجتماع يسكوتي وهو عبارة عما  
 بعض المتشبهين بقول وشاع وذواع من الباقيين سكوت فيمن غير ان انكر بان ذلك العقل حجة عندنا  
 الامامية خلافا لبعض اهل الخلاف اما عندنا فلما عرفت ان الاجتماع المستبر من الاتفاق لا ينافي في المعصوم وظاهر ان  
 سكوتهم في مسألة لا يدل على الاتفاق لاحتمال التصويب على انه سبيل يجوز ان يكون سكوتهم في مسألة بناء على  
 ان كل مسألة يصيب فلما حجة الى افتراضها والتوقف اى يحتمل ان يكون سكوتهم انما وقع في مسألة سبيل نظر  
 وعدم وجود المخرج والتشاكل اى يحتمل ان يكون السكوت لم يحدث بعد فصل من اهل المعارضة ليعتدل انى حال  
 اوان السكوت جهل لكن حصل له راي خلاف راي العالمين في المسألة فلما سمع راي اهل الفتوى رايه فحصل له احتمال  
 القوة بل المخالف تمثيل وسكت كل كبر النظر وكسب التميز بين دليله ودليل المخالف فيفتي وخوف الفتنة  
 بالانكار بالبره عطف على التصويب كما بقية اى سكوتهم في مسألة خوفا من انهم لو انكروا الوقع الفتنة والفساد كما  
 في التقية كما روى عن ابن عباس في مسألة سكوت اولادهم انهم انما خافوا في ذلك فقال انه لو  
 كان رجلا حيا يعني عمره ان الله به بيت النيران والعقارب والحيات تخوفه وتسعد وتلهو وغير ذلك من الامور  
 فكيف يكون سكوتهم كما شفا من رضا المعصوم قال لمحقق ابو الفاضل محمد بن نعمان واكره ذلك في وقائع معتد بها  
 كثيرة في الامور العامة البلوى بالاكيز بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة استحق وخوف الاجتماع المركب وهو اجتماع  
 في مسألة على قولين او احوال وخوفه احداث قول ثراه على ما ذهبوا عليه كما ان الشيعة قد اجتمعوا على قراءة الفتوى في بعض  
 على قولين قال بعض بوجوده والاكثر باستحبابه قال القول بغيره احداث قول ثالث خرق للاجماع المركب وهو  
 باحل عندنا فاما شرائعية قال السيد المرتضى رحمه الله فيجب الامامية كافيته واليه شعر كلام اعلامه في انبيا  
 وصريح به العميدى في شرح التهذيب وثبت بعض العلماء الجواز الى بعض الشيعة فلهذا انكرنا انما هو كمال من الصلوات  
 الثمانية مطلقا سواء رفعه متفقا عليه ام المخالفة المعصوم في ذلك قطعنا لان التقديران مع الامامية  
 الى قسمين فلا يكون المعصوم في احدهم قاطع قول ثالث مخالف لكل من القولين مخالف القول المعصوم قطعنا  
 واعتل المحال ان كان الامامية مختلفة على قولين لا يجاب عنه وشافان امام لا بان يكون في امدهما مخالفا  
 اى مقتضين من العامة واكثرهم واقفون في المنع مطلقا وجوز به في الحقيقة مظهره مطلقا ان رفع قول



على اجماع متفقاً عليه فهو باطل كتره البكر تجانا كشد واما كان بلا بدل وارش توضيحه ان  
المشتري اذا اشترى الحارثة الباكرة ووطيها ثم وجب بها عيبا فالامة اجماع على قولين احدهما لا يجوز  
رد البائع وثانيهما يجوز لكن لا مطلقا بل اذا البطل وارش البكارة فالقولان متفقان على منع  
الرد مجانا بدون الارش فاحداث قول ثالث وهو رد ما حان خرق المشتق عليه وهو باطل والا اي و  
العلم برفع قول ثالث متفقاً عليه جازا خرق للمركب كالفسخ اي فسخ النكاح لبعض العيوب المحتملة  
وسى الجذام والبرص المجنون والجنون والعمى في جانب الزوج والثالثة الاول مع القرن والرتق في جانب  
الزوجة فالامة قد اجمعت في هذه المسئلة على قولين احدهما لا يفسخ النكاح في شيء من العيوب الخمسة والثاني لا يفسخ  
بكلها فاحداث قول ثالث وهو فسخ بعض العيوب دون بعض خرق للمركب كانه غير رافع للجمع عليه بل هو اتي بطلان  
في بعض فان القول بعدم الفسخ ببعضها موافق للاول والقول بالفسخ ببعضها موافق للثاني فيكون سائغا  
في الحاشية منها بحث ان القول الثالث في هذه المسئلة وان وافق كلا من القولين في بعض لكنه سائغا  
لبعض الآخر فان القول بالسلب الكلي تبطل القول بالاجاب الجزئي وكذا القول بالاجاب الكلي تبطل القول  
بالسلب الجزئي فقد صحت الامة على بطلان القول بالاجاب والسلب الجزئيين ولا ينفذ في هذا البحث بالجموع  
المشهور من ان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم تفصيل كما في الواقعة المجدودة التي لا حكم للشائين  
فيها انتهى ثمرة وفي بعض النسخ فصل موت احد الشطرين المختلفين في المسئلة بحيث ذهب كل واحد منهما  
خلاف مذهب اليه الآخر كما شقف عن خطائهم اي خطأ الشطر الآخر موت واحدا من الباقين من جهة  
او على تقدير موت احد الشطرين فيحتمل الامة في الخطا لاجل ان يكون المعصوم واطلا فيهم بناء على  
الزمان لا يخلو من معصوم حافظا للشرعية فيصيب في كل حكمه وعلى هذا لا يمكن موت اشطر لمصيب قبل مصير الشطر  
الى اتي كلا او بعضا والامنة في نفوت الغرض من وجود المعصوم وقد نزل المعصوم في احد الشطرين  
يمنع التعاكس بان يرجح كل واحد من الشطرين من قوله بقوله الآخر وهو ممنوع عندنا خلافا للامة لان  
المعصوم دخل في احد الشطرين البتة ورجح المعصوم من قول الى آخره مستحيل بالضرورة من المذهب الا ان اتي  
القولان كانهما المعصوم احدهما من باب التقية لا يخفى وسه فانه خلاف اهل لا يصار اليه الا مع اثباته وانه  
مجرد توهم كلف الاجتماع على الخطا اي كانه دخول المعصوم منع التعاكس كذا قوله لا يجمع اتي على الخطا  
التعاكس الجبسية الامة اي اللام الذي دخل على قوله خطأ فبسي فيكون انتهى لان اتي لا يجمع على من الخطا



فلما قلنا بالتعكس يلزم الاجتماع على جنس الخطا، اذ واحد الشطرين اذا عدل عن الخطا والى العيب لا بد من  
 خاطيا من قبل فيلزم للشرط الثاني العادل من التصواب الى الخطا، فهو يكون بعد مطلقا فقد صدق من الشطرين  
 بنفس الخطا وان كان في وقتين فلا يلزم اتحاد محال، اى يحمل الخطا على المرفوع في اجتماع الامة على <sup>مطلق</sup> الخطا  
 الاجتماع سواء كان جملة متحدة ام لا فاحتمل الخطا غير لازم كما ان الحمل والعقد المحض في اقول ان كل  
 منها خطا وفي نفس الامر فيصير في انهم مجتمعون على الخطا وان اختلفت محالة واخر من عليها ولا بد لا دخل  
 لقوله واللام جنسية واتحاد يحمل الخطا غير لازم في بطلان التعاكس بل يظل موجودا في ذلك العقول وثمانيا بانه  
 يتحمل ان يكون المرفوع في اجتماع الخطا وفيه في زمان واحد لا مطلق الاجتماع والتعاكس لا ينافي في الاجتماع في  
 زمان واحد اذ اجاد الاحتمال بطل الاستدلال فتأمل والعدل اى بمعنى الاجتماع على الخطا، يمكن الاجتماع  
 على عدم خلو العصر من مصيبت في كل احكامه لصدق الاجتماع على جنس الخطا ولو كان اى  
 وهو المعصوم اذ غير المعصوم جاز الخطا فيصير في الاجتماع على جنس الخطا اذ الخطا في سلسلة من سائر  
 الاحتجاج المذكور قوله لا ازال طالعة من حتى على الحق من يقوم الساعة بنا وعلى ان هم لا تزل  
 اذ طالعة من الشان كما هو الظاهر بل هو المتعين في الحاشية هذا الحديث المذكور في صحيح البخاري وغيره من كتب  
 الخلفين هو في حديث اني اجتمع الامة على الخطا وانما لم يدخل هذه الطائفة لثبوتها عنهم كاشف عن قوله فاجتمع  
 لذلك انما بقوله بهما بان ان تجتمع الاجتماع انما هو لدخول المعصوم فصور ان تشيخ الخلفين علينا بانه يلزم ان  
 لا يكون نفس الاجتماع حجة بل حجة في حقيقة قول المعصوم واراد عليهم وهم عندنا قلون اننى فصل اجتماع البيت  
 عليه السلام الى يوم القيام انما بالاناف الجاهدين اللئام حجة عندنا لا رب وانما اورد هذه المسئلة في  
 على الخلفين الجاهدين اللئام حجة عندنا لا رب وانما اورد هذه المسئلة في  
 انما هو المحكى عن مالك وبعضهم بحجة اجتماع الشيخين الثقلين العاصيين والا فاعلم البيت عندنا هو  
 ما ينطقون عن الهوى ان هو الا وحى اوحى اليه النبى البنية لئيل من الله الجليل بواسطة جبرئيل هو قولهم  
 حجة فضلهم على قول واحد من قولهم بل ليس به فرق فلا يتوهم ما قيل قول واحد منهم حجة فدا حجة الى ذكر حجة بانهم  
 الجليل عليه ما قال المصنف لا يدرى السطوة بغيره هو قوله انما يريد انما يذهب حكم الجرس اهل البيت ويطهر كثر  
 ونزولها اى تلك الآية في شأنهم اى اهل البيت ما شاع او ذاع بين المؤمنين والمؤمنات حتى روى  
 وغيره من رواية اهل البيت من الخلفين عن ابي اسحاق عجل الخدم الى القسوب الى من ذكره باللام بعضهم الخلف

الاجتماع



سكون الدال المهملة طائفة من المانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت هذه الآية في بني  
 نضير المظفر وعلى وحسن وحسين وفاطمة أمنا يريد الله ليندب عنكم الرجس أهل البيت - يظهر كما يظهر  
 ولأم الرجس المجنس أو الاستغراق والهدى لا يلزم المدح وخصاص المصنف بالمجنس لا الصانع ونفى الماحولة  
 أي نفي ما به الرجس كما يستفاد بقوله لن يذهب هذا على كون اللام للمجنس والما على تقدير كونها استغراقية فنفى الرجس  
 نفى جميع أفراد الرجس نفى لكل جزئيا منها جز بقوله نفى الماحولة نفى الماحولة والماحول  
 أن نفى ما به الرجس نفى نفى كل جزئيات الرجس إذا وجد ما به الرجس لأن ضمن الجزئيات فلو وجد فرد منها كانت  
 موجودة في ضمنه فاستقيم نفى ما به الرجس مع قطع النظر عن هذا أن مقام المدح العدل شاهد على أن المراد بالما الماحول  
 نفى كل فرد من المخطأ وقيل لا من المعاصي فيكون معصومين فيكون محالهم وقولهم ونفريهم ثم نفى  
 الرواية وتدل كبر الضعيفين أي ضميري عنكم ويظهركم في الآية وأشار إليه أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 بقوله الله هو لا اله الا هو قال بعض شراح المنهاج ان ظاهر الآية وان تناول الماحول لا زواج لكن نفى الكس  
 عليهم وهو الماحول قرينة صارفة الآية من ظاهرها ومقصودها العترة لأن هذا القول على وزن فوكك انما كفيتم  
 فكك يعني وحدي من يعقدهم وزيد الفيتا صمد وشاه السكاك قصر أفرادها وأمر أجه أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 الله عنها عنهم أي من أهل البيت شواهد صدق خبر قوله هذه الرواية وما عطف عليه على أنهم  
 هم المراد من أهل البيت في الآية فلا بد من إياها م سوق الكلام ان المراد بهم أي من أهل البيت  
 عنهم الرجس النساء بل لا يصح أراد تعين لما عرفت وروى البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج  
 رسول الله صلى الله عليه وآله ذات غدالة عليه موطأ كبر الهم وسكون الراد المسئلة وآخره طارئة كسا من صوف  
 مرقل بالراء والما الماحول مع تشديد الماحول صيغة اسم مفعول بانقش فيه صورة الرجال من شعور وسود  
 فجاء الحسن ثم فادخله ثم جاء الحسين ثم فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم  
 قال أمنا يريد الله ليندب عنكم الرجس أهل البيت ويظهر كما يظهر وروى أحمد بن حنبل  
 عن أم سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في بيتها أي بيت أم سلمة فأنشأه أي  
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة بديعة بضم الباء والموحدة وسكون الراء المسئلة قد رخص من الحجرفها أي في البرقة حريرة  
 بفتح الحاء والموحدة كسر الراء وسكان الياء أنشأه من تحت بين قرأين فأخرى ما دام الطين والطين والطين  
 قيل هو ثم فقال ما فاطمة أمي وأبيك فجاد علي والحسن والحسين فجلسوا باكلون



من تلك الحرية فانزل الله ثم هذه الآية الفايريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و  
 يطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضل الكساء اى ما فضل ليس من كساء  
 فكساءهم اى عظامهم به اى بالكساء ثم اخرج يده فالتوى بها اى رفعها الى السماء فقال اللهم هؤلاء  
 اهليتى وخاصتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت اى ام سلمة فادخلت راسي  
 فقالت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير انك على خير كذا كثر في الحديث مرتين ثم  
 بها الفصل السابق مما ينادى بحجته اجماعهم قول النبي ٢ والى تارك فليكم ما ان تمسكتم  
 به لن تضلوا كتاب الله وعارتي اهليتي والهمان ليقر قاضي يرحا على الحوض باو غام  
 يا وعلى وضرب الحوض على الفحول ليردوا احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف لسان  
 اللفظ وفي صحيح مسلم بن زيد بن ارقم مثله اى مثل الحديث المرور وفي اخره اى آخر الحديث  
 المروي في صحيح مسلم قال حصين بالتحصيف احمد بن حنبل ومن اسم موصول من اهل بيته بار  
 خبره يا زيد ليس لنا له من اهليته فقال لنا انه من اهليته بحسب العرف كبر  
 اهلية المذكورون في هذه الآية من حرم الصلوة عليه بعدة اى عبد النبي أو قاتل  
 ذلك اى حجة اجماع ائمة الطائفة النعمانية بطالوا في الاصل لا يخفى عليهم ما اوحى على النبي و  
 فيهم باب مدينة علم النبي وهو على بن ابي طالب قال في حقنا ائمة العلم وعلى بابها وهدى  
 اى اهل البيت اخص الخلق به اى بالنبى و افضلهم لديه كما سبق عنه اية المباحث  
 وهي قوله تو من حاجك فيه من بعد ما جاك من علم فقل لها لو اخرج ابناءنا وابناكم ونساءنا ونساءكم  
 والنساء واعلم ثم يتوكل فبطل الله على الكاذبين والتفصيل على الوجه الاكمل في التفاسير قال صاحب  
 الكشاف وفيه دليل لا شى اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلام فهم البعد من الخطا ومن  
 سدوا هم و احق باقتحام اثمهم والاحتداد بهل اثمهم ولقد خرجنا بهذا السطويل من  
 شرط الاختصار ولكن الحق بالحكمة والاعتقاد وتعام البحث فيه باحسن تفصيل والمخ البيان  
 بحيث لا يوجب مطالعة الجاهل من الاعاد والشارف في كتبنا الكلامية نحو عماد الاسلام وبتقسا ائمة  
 وغير ذلك مما صنف علماء بلدنا في الكثرة **فصل** اجماع القول بخبر الواحد حجة خلافا للفرق الى  
 وبعض الحنفية فانهم قالوا بحجة القول بالتواتر ومن الاعاد والمقرون على ان كليهما حجة وان



المنقول بالتواتر او من الاحاد وكونه قطعية لنا على حجة المنقول بالاحاد واشتراك الدليل بينهما  
اي بين الخبر الواحد والاجماع المنقول بالاحاد والحاصل ان الادلة التي تدل على حجة خبر الواحد تدل على حجة  
الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه ايضا خبر واحد لان قول العدل اجمع لعلماء على هذه المسئلة مثلاً يدل بالاجماع  
على نقل قول المعصوم في فعله او تقريره المتأخفات عن اعتقاده على الطريقة القديمة والمنبثقة للاجماع لا على  
رايه وعتقاده على طريقة المتأخرين فكان العدل اخبر عن رأي المعصوم وعتقاده فهو خبر واحد فيكون حجة  
استدل الحاجبي على حجة الاجماع بالاولوية اي اولوية العمل على الاجماع المنقول بالاحاد من العمل على  
الواحد قطعية دلالة اي الاجماع الاحادي دون الخبر الواحد حال الاستدلال ان خبر الواحد حجة  
من ان دلالة ثبوتية فيكون الاجماع المنقول بالاحاد اولي بالحجة كون دلالة قطعية ولا ريب في اولوية  
القطع من الظن وفيه اي في الاستدلال الحاجبي نظر وجه النظر ما قال في الحاشية اما اولاً فلا يتم قطعية  
ولا تدل كل اجماع منقول عنهم فقد يقل الفاظهم في المسئلة وقطعية دلالة على انهم ممنوعة فان احتمال  
التجوز وتخصيص نحو ما قام وانما يتاكد ان بعد الاطلاع عليه على بقائه قصاوم الحكم بالاولوية كما قلنا  
دليله الثاني ان وفيه ان احتمال الخطا في الاجماع معارض بكثرة الاحداث اللاحقة بالخبر من حيث ان  
ولست والدلالة المتعارضة والاضطراب والسهو والغلط وانقل بالخص مع الاستدلال في فهم المقصود وانما  
المنقول حال عن اكثر ما ذكره في فريضة العلم مرجحاً قال المحقق الوائس المجلد الى والحق ان المقامات تختلف  
في الترجيح فربما خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين وربما اجماع منقول يقدم على خبر  
صحيح بل واجماع صحيح فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجات الخارجية انتهى ولقوله محسن محسن بان  
اي بما يفيد الظن فان من رازم انظار قاعدة الظن لا اعلم الا بالقرائن واقادته اي فاقد  
الاجماع المنقول بخبر الواحد له اي للظن طاهرة مما لا ريب فيه فيكون حجة وفيه اي في هذا الاستدلال  
انها اي فاودة الاجماع الظن معارضة بعد الاطلاع عليه اي على الاجماع اي على ان جميع المتكلمين  
في العصر قائلون بهذا القول يتفقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم حامل الذكر لانقطاعه عن الناس  
باختيار او حسن نحوه وربما كان كما مثلاً جهاد واد نظراً خلاف رايه ثبوتية او كاذباً في ان ذلك رايه اول  
يشترطوا له لثبوتهم بين كذا في الحاشية وفيه قد عرفت ان كثرة الاحداث في الخبر معارض لهذه  
الاحتمالات اقول على طريقة المتأخرين المثبتة للاجماع كما ينبغي بالاسس هذه الاحتمالات ولا ريب في



فأما الإجماع الذي نقله عدل واحد النقل كما عرفت ونقل الحنفية منها أرادوه صريح دليل على حجية  
طريقة العامة وعلى بطلانك مطلق على قولك عليه أي ولا يعلل ذلك على ما يقع على جهات أو احتمال رجوع  
عن ما يسمي قائم كما هو شأن من المحدثين من قائلين أن الإجماع لا يثبت إلا بالاعتماد على ما هو ظاهر  
لأن الإجماع أصل في الخبر الواحد لا يثبت إلا بالنقل أو ظاهر قوله الميثاق الإجماع بالخبر يلزم اثبات الأصل من الظاهر قلنا  
في الجواب لا بأس باثبات الأصل بالظاهر كقوله السنة وهي أصل الأصول من أصول الدين وثبت بالخبر  
وقال يتجزأ في تسمية المشهور واجتماع الحاصل من الغناء من الإجماع قد يطلق على ما هو المشهور الإجماع  
على سبيل الجواز ولا يريدون به الإجماع المصطلح على اتفاق أكثر ورعا الحق الإجماع الذي أطلق على المشهور  
أي ما لا جماع المصطلح بين أهل الأصول لكن في الاتفاق ليس بجواز القول المشهور ما جماع قطعاً بل بعضه  
أنه الحق به في حجية وقربه من هذا القول الشهيد في الذكر حيث قال فيه الحق بعضهم المشهور بالحجج  
عليه فان أراد به الإجماع فهو ممنوع وإن أراد به الحجة فهو قريب من ما قلناه ونقوة النقل في جانب الشهادة  
سواء كان شيئاً من الروايات كغيره من الروايات التي أشار بقوله لعل ما قلناه إلى ما قال من قبل وبين  
عدالتهم تمنع من الاحتجاج على الانتفاء بغير علم ولا يلزم من عدم النظر بالدليل عدم الدليل انتهى أو عرفت بأنهم  
انتم قد اختلفوا في حجية الشهادة كما هو مذهب المذهب إلى قول والناظر إلى قول آخر ولم يوجد دليل على أنه جازل في  
الشهادة حجة أم لا بل يجب الوقف أو ترجيح إلى الأصل أو ما هو مقتضى القواعد العقلية أو العقلية بعد استبالاتها  
فيه قولان الأول بحجية وهو الحكمي من العلماء متفق مختلف في الشبهة في الذكرى واستناد الكل في الكل ولعله  
جمال القرين وحكاية في الذكرى من بعض الثاني عدم الحجة كالقياس وهو الحكم من ابن أبي راس في الاستدلال  
في النهاية والمقدس الأريزي في مجمع الفائدة وسبحر العلوم في بعض أساطير الظاهر الشبهة الثاني وهو الدليل على  
والأقرب هو الأول وفقاً للحق المبدأ في القوانين والعلامات سيما في القوانين في القواعد بوجه الأول  
غير عرفة أن النقل في الأحكام الشرعية حجة حينئذ لا بد من العلم والادعاء في العلم الجمال لا بد أن العلم  
التيغير والجمع الكثير من العلماء ولو اختلفوا في القوانين والعلامات سيما في القوانين في القواعد بوجه الأول  
تمنع افتقارهم بسنة تشيئة أنفسهم وترجيحاً لغيرهم لا ينفردوا بل يبالون من أنهم المعاصرون واشد ذلك  
عليه أحد من أهل الدين والديانة بل لا يخفى عليه مسائل والتوهم أيضاً يستلزم إلى العلم لما شاع وذبح من حجة  
استقامت وشدة لغتهم وبطلان جهلهم بالوجه الكلي في الامور الدينية كيف ولو كان كذلك بطل المنهجين



والنهي آثار الأئمة المعصومين فان جل العقائد الحقة والاخبار الماثورة انما وصل اليها بواسطةهم وتوان عليهم  
 فتم احتمال الخطأ في كل واحد منهم كمن اذ ليس بالمعصومين لكن هذا احتمال لا يقلل في الظن الحاصل لنا  
 بقوتهم اذ العادة تمنع من اجتماع مثل تلك الجم الغفيرة على الخطأ وعدم تبنيهم عليه مع كثرة اهتمامهم بدينهم  
 على ان احتمال الخطأ لا يقتضي حصول العلم ونحن لم نسمع العلم بهذا الأمر ضعف ما قال شيخنا صاحب المعالم في  
 اثره الشارح الحرفي في هذه القصة بالقدرة والتجوده راوياً على احتمالات الشهيد في الذكرى على حجية  
 الفتوى التي اخرجها جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل العلم بدخول الامام قسيم وعلى حجية الشهرة  
 حيث قال في الذكرى ان عدالتهم تمنع عن الافتحام على الافتراء بغير علم ولا ياتهم من عدم النظر بالدليل عدم  
 الدليل ثم قال بالقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان استشاراً في الرياء بان يكثروا فيها او الفتوى انتهى  
 اخرج عن عليه صاحب المعالم او لا بان هذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن بها بعد الاقتناع وبغيرها  
 بالاجتهاد ودليل وليس الخطأ بما سوان على النطق وتامياً بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن به  
 المحالة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجب قوة في الكلام الاصحاب حدثت من الشيخ ثم ذكرنا في  
 والاشهاد في الرعاية وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى لقلية الكثرة  
 فيه وسننهم به فلما جاز المتأخرون وبه والاحكام مشهورة قد عمل به الشيخ وتبعوه فحسبوا الشهرة من العلماء  
 وما ورد ان مرجعهم الى الشيخ وان الشهرة انما فصلت بتابعيه ثم ذكرنا نقل والده تائيداً لما قال كلام بعض  
 المحققين سدي الدين بالتحقق والسيد شمس الدين بن طائوس والشيخ عليك ان مثل هذه الاحتمالات لا مسلغ لها في  
 النهوض في مثل المقام لما بينا القائلون المتأخرين قد خالفوا الشيخ في كثير من المسائل سيما محققين اوديس فانه قد اكثر  
 في الظن وسوء الادب بالنسبة الى الشيخ في السر والعلن فلهذا الباعث في اكثر طبع وعلامة الظن على ابن اوديس  
 فلو كان المتأخرون يتقيدون بالشيخ لم يكن بينهم بل ما بالقوة لانهم قد خرجوا بجملة التقيد على المجتهدين ذلك كيف  
 عد القوم وورعهم وتقويمهم على تقليد جميع الشيخ وانما من تقليد من عدم النظر على دليل شرعي وعدم تحبش الاستقلال  
 وان هذا انما يجزى الى قس يقسم وهو يورث لندراس المذهب كما عرفت واحتمال الخطأ فيهم والكفان مكانا لكن العادة  
 تمنع افتحام الجم الغفيرة على الخطأ وعدم منصر على دليل من الادلة في التوجه الثاني بحجة الشهرة قوله ان حالكم  
 فاستنبأ قبيحوا اي فحفظوا لاحتمال الكذب والمخالف في جعل البيان والنقص بما حظه قلاب من مضمون الخبر  
 فتوى مشهورة ولما راد بالتحقق معاذ سواء كان يقيد الظن او العلم فاذ انصرفتنا الخبر وتلك الفتاة مع فتوى الشيخ



الظن بصوره فكونه حجة واحتمال عدم الصدوق لا يقتضي في الظن فعلى هذا ما قال في الصواب على تقديره انما هو  
 من اثنين فهو بالنسبة الى الفرد المتيقن ملك بالتمسك بالحق الاجمالي ممنوع ثم قال فبيد ان سلم ان اللاحق ثابته اليه  
 كنهنا الخفية والمسألة اصولية اقول فيه انما منع كونه ان اصل لا يثبت بالظاهر انما يستلزم ان يكون الامور قد ثبت بخلاف  
 الظن وقد اعترف بمحقق الصواب ايضا في جواب احتجاج منكري حجية الاجماع المتعول بالاحكام بان اصل لا يثبت بخلاف  
 الظاهر فاجاب بمنع كونه الكبري المتعول بالاستثانة وهي من علم اوله الفقه بخلاف الاجماع الثالث قوله من خبرنا  
 من صحابكم وروى الشاذل ان ابا الحسن عليه السلام قال كذا من ادوات العموم مثل نحن فبيد يقتضي اصل  
 وضعها قال في الصواب فيه اولا ان كونه ما وان افادت امور الما ان الرواية مشهورة ان ابا الحسن عليه السلام قال  
 ربه للرواية بالخفي اعني الشهرة في الفتوى وثانيا ان الرواية كونه في السلسلة اصولية انتهى اقول في الاول تخصيص ممنوع  
 ولو سلم فلا شك في ان العلة في اخذ احد الايديين المتعارضين الموصوف بالشهرة من الشهرة فاما ما رويته فلكل احد  
 يكون حجة في الثاني ما عرفت من عدم الباس في اثبات اصل بالظاهر المطلب الرابع من الشرح الثاني في  
 الاصل مستصحب اول اقسام ثلث بيانات طويلة الاذيال لا يتجملها هذا المختصر فاقطعنا على ما بين اصحابنا انما  
 على نوعين الاول هو مستصحب حال بعض ويعبر عنه في الاصطلاح بالبرائة الاصلية والاراد بها اخذنا من مقتضى  
 عن التكليفات الشرعية ما لم يوجد حكم من اثارها بالوجوب او الحرمة وبقيته هذا الشارع من الاستصحاب ما لا يقتصر  
 الى التمسك باقامة الدليل والبرهان بل كاد ان تكون من الضرورات فان العقل ما لم على ان يثبت التكليف في اصل  
 قبل ورود الشرع غاية من الشواغل الشرعية فالاستصحاب هو مطلوب منه في ان لا يوجد دليل على خلافه فبذلك  
 المحقق اجماع العلماء على اعتباره حيث قال البيهقي العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب البقاء الحكم على ما عليه  
 البرائة الاصلية انتهى قال الصدوق في افقاداته في باب الخطر والباحث في الاستنباط المطلقة احتجوا في ذلك  
 ان الاشياء كلها مطلقة في روي شي منها حتى انتهى والظاهر من قوله قطعا انه من مذهب الاسنوية في ذلك  
 عليه الكتاب والسنة ايضا اما الكتاب فنقول له وان كنا معقدين حتى نبعث رسولا والظاهر منها عدم التذنب على  
 فلاحهم ايا فعلوه ما لم يبلغ اليهم الا كما بعث الرسول وقوله لم لا يكلف الله انفسا الاما اتيها ما يذنبه فكيف من الاشياء  
 الدالة على عدم المواخاة بعد التكليف والبيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في باب جواز الفتوى  
 في انظار سنية عن انهم كل شي مطلق حتى يروى ورواه الشيخ ايضا في رواية اخرى في دلالة مروا به على  
 المطلوب ظاهرة وعلى هذا القياس اخبار كثيرة وقد ثبتنا ما يتعلق بهذا المقام من ان الاشياء الغير المذكورة فيها



عقلاً مباحة قبل ورود الشرع وتلك الاباحة توجب لنا ما لم يوجد دليل من الشرع على خلافها ولا نأخذ جمل امور الدنيا  
وبالجملة السئلة مما لا يحتاج الى زيادة البيان بل من الودعات ومع ذلك لا يجوز العمل على البرائة ان صاحبه  
ابتداء بل بعد الفحص عدم التطفر على دليل شرعي او غير عقلية والنوع الثاني من الاستصحاب ما اشار اليه المصنف  
بقوله وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني لقوله على ثبوته اي يحكم في الزمن الاول والا فلهو في الشرع  
اذنه حجة ما لم يعارضه استصحاب آخر وفاقا لاكثر اصحابنا كما شيخ المفيد والعلامة في التذويب ووافقه بما  
من الشافعية خلافا للمحققين في الله عنه واغلب الحنفية واكثر المتكلمين لنا على حجة الاستصحاب بنبوت  
الحكمة اولاً اي في الزمن الاول وعدم تحقق ما يزيله اي ذلك الحكم اقبلت في الزمن الاول فمبين بقا  
اي بقا ذلك الحكم فيل عايناه اعل حجية الظن في الفروع الشرعية ولو كان اي لولا الاستصحاب حجة لم يتقرر المعجز  
كما قاله البيضاوي في السباج والمحصل ان المعجزة غرق العادة وهي موقوفة على استمرار العادة واستصحاب  
على ما كانت عليه فلم يكن الاستصحاب حجة فلا يقيم رتبة المعجزة انها غاربية للعادة لجواز التغير في العادة  
استصحاب حتى نقول بقا العادة باستمراره فلم يثبت المعجزة وفيه ما فيه اشارة الى ان كلام السفا  
يدل على ان قبل صدور المعجزة كان الظن باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها لان الكلام في بقاء الظن با  
والحال ليس كذلك لان قبل صدور المعجزة كان لنا علم عادي باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها قطعاً  
فلا يكون ذلك من الاستصحاب ولعلنا ارسال المكاتب والهدايا من البعيد سفيها لان منا طائفة  
على استصحاب حيوة الكتب اليه كما كانت من قبل وعلى تقدير عدم الاستصحاب لعد العقل تلك الامور من  
افعال الجاهلين والسفاهاء وكان الكذب في الزوجية كما نشأت في بقا بقا اي الزوجية حاصله لو شك  
الحد في الزوجية ابتداء فخيرم عليه الاستمتاع بالمرأة التي شك في زوجيتها بالاجماع بالاستصحاب اذ اصل  
عدم الزوجية فيستصحب له شك في دوام الزوجية واستمراره بعد تحقق الزوجية حل الاستمتاع بها عا اذ اصل  
حينئذ تحقق الزوجية ولم يظهر ما يدفن ذلك اصل مستصحب الزوجية فلا فرق بين الصورتين الا باعتبار ان  
فان في الاول استصحاب عدم الزوجية وفي الثاني استصحاب الزوجية فلم يكن اعتبار حجية الاستصحاب في  
الفرق في الصورتين اسهل من في التحريم والتحليل هو باطل اتفاقاً لما ذكره المصنف في حجية الاستصحاب  
قد ذكرنا وجوب الاشرف في حجية ظننا كجملته منها الاول انه كان من عادات اصحاب النبي ص وسجيتهم  
على حكم صدر من النبي واستمرارهم عليه لم يحصل لهم العلم بخلافه فمستند ذلك الحكم وما ذلك الا بالاستصحاب



فلو لم يكن حجة لما طبقوا عليه الثاني ان المسلمين قاطبة يعلمون في اكثر الاحكام بشرعية على الاستصحاب الى ان ثبت  
 خلافه ما شمل كون رجل مالكا ارض وكونه زوج امرأة وكونه على وضوء وكونه غريبا طاهرا لا يجسأ ويكون اليقين باقيا  
 والنهار باقيا وغير ذلك من الامور الكثيرة وليس يستدعي ذلك الاستصحاب اذ هو لا يخبر في كل واقعة  
 بخصوصها غير معلوم وثالث على تقدير عدم حجة الاستصحاب يلزم العسر لمخرج المتقين ليقرروا انما يريد الله  
 بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بيان ذلك ان كل من حصل في حقه نصيب طهارة ثوبه او بدنه وطلقة الماء الذي طهرته  
 من النجاسة فهو في حق استطره في حق استطره وكذا المرأة التي غاب عنها زوجها تصحب حرة زوجها فتضمن جميع  
 كونها معتقة بعدة الوفاة وكذا الرجل الغائب عن اهله وعياله تصحب بموتهم فيرسل اليهم النفقة لثبته بموتهم  
 فلو لم يكن الاستصحاب حجة لزم في جميع تلك الامور من تفصيل اليقين فهو ما يخبر اليه العسر والمخرج المستدل الذي تحصل  
 به على الامور الدنيوية وبطلانه معلوم بالضرورة من الدين والراجح الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب منها صححة رواية  
 من الباقر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام في رجل نسي وضوءه فقال لا يفتن عليه الا في صلاة ولا في غيره  
 ولا في ايام القلب والاذن فماذا مات العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه  
 ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه نام حتى يحكي من ذلك امرين والافاقه على يقين من وضوءه ولا يقين في  
 ابدان الشك ولكن تنقصه يقين آخر الحديث فانه يدل على ان ما حصل فيه اليقين لا يستوجب اليقين في غيره  
 ومنها صححة رواية ايضا تنص في التوبة قلت فان نسي ان قد اعياه ولم يقين ذلك فغسلت فلم يوشى يام  
 صليت فرائت فيه قال تغسل ولا تتدبر بصلوة قلت لم ذلك قال لا تكسكت على يقين من طهارتك  
 تشككت فليس ينبغي لك ان تنقص اليقين بالشك ايا الحديث فتعايله م صرح في ان اليقين نصيب  
 ما لم تقم الدليل على خلافه ومنها في البخار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين من كان على يقين في شك  
 فليست عليه يقينه فان الشك لا ينقص اليقين ومثله في لوائح الخصال في حديث الامام ع عن الباقر ع من  
 امير المؤمنين ع عن البخار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاما به الشك فليست عليه يقينه فان اليقين  
 بالشك ثم قال اصل في الخبر في غاية الوفاة والاعتبار على طريقة القدماء فان لم يكن صحيحا بغير علم المتأخرين  
 واهتم عليه الكليتي ع وذكر اكثر اجزاء متفرقة في الباب الثاني وكذا غيره من الاخبار فمن انشأ لا يخفى عليك  
 ان ما ذكره مع تحضار الردية لغيره من الاخبار الصحيحة كما قرئت ومع دليل العقل اقوى من ايجاص اصطلاح المتأخرين  
 وغير ذلك من الاحاديث المثبتة لطلوبنا لا ذكره بالرد الا اختصارا من شاء فليرجع الى كتب الاخبار فآلا اى



الناظر في حجة الاستصحاب حكم من غاب عن زيد ببقائه الباقى متعلق بالحكم والضمير يرجع الى زيد في الدال متعلق  
 بالبقا مصفاة خبر لقوله حكم من غاب حاصل من جاد عند زيد وهو في الدال راجع من عنده وغاب عنه فمفيد  
 حكم بان زيد في الدال استصحابا لبقا وزيد فيها من الملاقات متقنه من لا يقبله قتل عال. يتلوه الثاني مع  
 اعتقادها اي لبيته به اي بالاستصحاب مظهر حجة خبر لقوله بنية الثاني حاصله ان الاجماع قد انعقد  
 ان بنية المدعى متقنه على بنية الثاني المدعى عليه فلو كان الاستصحاب حجة لكان بنية الثاني اولي واخرى بالاعتبار  
 معتقدة باسناده انفي وليس لك قلنا في الجواب اما من الدليل الاول قلنا العادة توابعها وج قاضية ما  
 ان العادة تحكم بخروج زيد من الدار بعد قيام شخص في الدار مدة طويلة فقد عارضت العادة الاستصحاب فتبين  
 من محل النزاع اذ هو في الواقع يقوم فيه دليل خلاف الحكم الثابت والجواب عن الدليل الثاني ما قال وفقط المثبت البديهي  
 الثاني حاصله ان بنية المثبت اقل احتمالا من وقوع الغلط ولا شبهة فيها لاطلاع على سبب الثبوت بخلاف  
 بنية الثاني فان فيها تكثر الغلط لا يمكن حدوثها معارف الغففي في بنية وتبقرير اخر ان المثبت يدعى وجوده وحصل  
 بالوجود لا يجاب مع عدم بخلاف الثاني فانه فيمكن ان يكون نفي في باوى فمظهر بسبب عدم الوجودان وهو لا يدل على  
 عدم الوجود واسا في هذا المقام لا يفيد الاستصحاب لما رخصت الامور المزبورة من ثبوت القياس في التوبة لتفكير  
 والمساواة في قسم الارض بالقصة اي قدرتها وقلنا لا يقاس بقلنا اي لا يساوي وفي الاصل مساواة  
 فرع وهو القياس الاصل وهو القياس عليه في حكمة اي حكم الاصل وهي المشتركة بين القياسين المقيس على  
 او القياس اجراء حكم الاصل في الفرع بجبا مع وهو العلة المشتركة بين الاصل والفرع قال في الحاشية هذا التعليل  
 فانظر الى ان القياس فعل من افعال المجتهدين الاول فانظر الى انه امر ثابت في نفسه وقد علمت بعد ذلك اي تبصر  
 القياس او كانه الارضية هي الاصل والفرع والادلة الجامعة منها بالحكم وليس اي القياس حجة عند قائل  
 التامية الامامية ومعرفة الدليل على عدم بنية الاخرى في الاولوية والرداوية على الاستفاد من كلمات بعض  
 هو ان يكون علة الحكم في الفرع اقوى واكثر منها في الاصل كما يمكن خبر يكون العلة في الفرع اقوى وان كانت مستنبطة من مثل  
 والترديد في بنية القياس العمل عليه عدم الدليل على حجة مثل ذلك بل الاخبار واردة على منع العمل على مجرد كون  
 العلة في الفرع اقوى مثل ما رواه الصدوق في باب الدليات من ابان قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل قطع  
 من ماله اربع مائة قال عشرة من الاصل قلت قطع اثنين قال عشرة من ثلث قطع ثلثا قال ثلثون قلت اربع مائة  
 عشرون قلت سبحان الله قطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويطبق اربع مائة فيكون عليه عشرون ان في الاصل مائة فيكون عليه



فنبهت من قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال له يا اباي انما حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
الذين فادوا ببلعت الثلث رجعت المرأة الى الخلف يا اباي انك قد انتسخت القياس والسنن انا فنبهت من قال  
فهذه الرواية تدل على ان الحكم المجزئ الذي العلة وكونها في الفرع اقوى قياس من حيث كونه مقتضى  
العلمة اقوى في الفرع بل العمل على طريق الادوية مما يكون لو كان في النفس تسمية على العلة وحكم بوجوده في حق  
وايضا ما قال العلامة في التمهيد يجب لبطلان العمل بالقياس بل ذهبنا الى ان اقوى من ان العلمة لا تكون  
منصوصة وعلم بوجوده في الفرع كما ان جهة ذلك القياس تحريم الضرب على تحريم التاميم ثم قال في موضع آخر  
الا انه انص على العلة ثم علم بوجود تلك العلة في الفرع فان الحكم تسمى على ادوية الادوية لا يوجب مقتضى مع انتفاء العلم  
باطل ولا يمكن ان يكون انفسا بل يخصص كل الموافقة ولا يمكن ان يكون العلمة تامة وقياس الضرب على التاميم ليس  
من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وقال المحقق البطلان في القوانين ان لا يجوز الاعتداد على مجزئ الذي مطلقا  
بل انما يجوز العمل به اذا كان في نفس تسمية على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع انتهى اقول الظاهر من كلام  
العلامة هو عدم العمل على طريق الادوية ما لم يرد نفس على العلة ولم يعلم بوجوده في الفرع لا على مجزئ الذي العلة في  
الفرع وما قوله لان الحكم في الفرع اقوى لا يدل على اعتبار مجزئ الذي العلة سابع طائفة ما قال من قبل  
بل المراد به ان الحكم في الفرع اقوى من النفس على العلة وكونها متحقق في الفرع وكيف يمكن بطلان العلمة  
تجزئة العمل على مجزئ الذي العلة مع عدمه والنتيجة في الاخبار فليس مراده اللامتناه فعلى ما قال صاحب القوانين  
بعد نقل جميع ما نقلناه من العلامة ان الظاهر من كلامه ان العمل بمجزئ الذي العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت  
العلمة بالقاطع من اجماع او نفس او تسمية محل تامل كما عرفت وايضا لما قال في القوانين في اطرها البحث  
ورمينا به بعد تحريه ما حمله على مراد العلامة ايضا هو الاستغناء من النفس فتأمل اذ عرفت واما علم  
انهم ذكر والقياس بالادوية امثلة منها قوله ولا تقل بها ان فادوا ببلعت الثلث اقوى من الادوية بل ان تسمية فيكون خبره  
نفس من الضرب لطريق اولي لكونه اعلى واقوى درجة من التاميم ومنها قوله الظاهر من العمل في قوله فادوا ببلعت  
فانه صريح في ان من يدل الخيرة فوق حدة يستحق الجزاء لطريق اولي ثم انه لا ريب في ان ما يفهم من الكتاب والسنن  
يجب العمل عليه ولا يرد تأويله في الغنم ما تبياه من معنى الايات كجهنم مختلفا في ان دلالة الايات على تلك المعاني  
بل هي من باب المفهوم الموافق او غير ذلك فقال بعضهم ان الايات دل على تلك المعاني من باب المفهوم الموافق  
يعني يدل عليها اللفظ بالاشارة الى النهي عن اذية الولدين لا من المسمى من التاميم وكذا استحقاق الجزاء على العمل



بقوى الذمة لازم للعمل بالخير بالذمة ويحرم في الخطاب ولبس الخطاب وقال البعض تدل المنطوق اى والى القطة  
 على المعنى بالمطابقة لان المنع عن التافيف في الحقيقة هو المنع عن الاذية للذمة ومثل قولهم لا تقطع درهما عقوبة في  
 المنع عن العطاء مطلقا فيكون النهي عن التافيف منقولا الى النهي عن الاذية وقال بعضهم بالقياس العلة الجامعة  
 بين التافيف والعقوب وهو الاذية وهو الظاهر من كلام العلامة حيث قال وكذا قياس تحريم الحرب على تحريم  
 التافيف في العبارة التي قلنا لا فنذكر قال علامته العباد في الاساس بالذلة حيث قال والاذية عندى بهذا القول  
 لان في المنع لا يكون المعنى المنقول عنه مقصودا او مبهنا ليس لك فان النهي عن التافيف مقصود للشارع في  
 القياس سيدهم ان يكون مقصودا للشارع من هذا الكلام هو نهى التافيف فقط والعقل يحكم لا يشترط العلة ان  
 الغرض بقية نهى عن الشرع في نفس الامر لاسيما في هذا الكلام والحال ان كل عالم بأسلوب الكلام يعلم قطعا ان مقصود  
 الشارع من هذا الكلام نهى جميع الوزراء عالا ذى نهى ومنصوص العلة اى علة الحكم تكون منصوصا من قبل الشارع  
 واشتد في محبة منظر السيد المرتضى رحمه الله وبعض المحققين وقال ابو اسحاق النظام من الخلفيين انه محبة وقال المحقق  
 او بعض الفاضل على العلة وكان هناك شاهد على ما يدل على سقوط اعتبار اعداء تلك العلة في ثبوت الحكم بماز قد يرد  
 الحكم وكان ذلك بمراد وكلام العلامة في التفسير مطلق قال من هذا القيد حيث قال بان العلة اذا كانت منصوصة  
 وعلم وجوبها في الفرع كان محبة اقول المراد بالعلة المنصوصة في كلام العلامة هو العلة التامة التي لا دخل لها  
 في خصوصية المحل كما يدل عليه كلامه فيما بعد ذلك وقد نقلناه في سميت طريق الاولوية فنذكر وهو المبتدأ  
 عند الاطلاق مع ان المطلق ينصرف الى الغرض الكامل وكيفية لا يكون مرادة ذلك فانه قد ورد في كثير من الاخبار  
 التعليل بالعلل التامة كما ورد في تعليل حرمة الخاتم من التعذيب بكونه من لباس الجنة فلو كان المراد مطلق  
 العلة لزم عليه الحكم بتحريم كل ما يكون من لباس الجنة في الدنيا بل يلزمه الحكم بتحريم لبس التعذيب للشارع ايضا ومن  
 يخبر بالفتنة الى العلامة فكم يشبه ما شاع ما شاع كلامه كما وافق اعرفت هذا فنقول ايضا مراد المحقق بقوله وكان  
 هناك شاهد على ما يدل على سقوط اعتبار اعداء تلك العلة هو ان يكون العلة المنصوصة تامة ولا يكون لمقصود  
 المحل دخل كما هو الظاهر من كلامه في التفسير لقوله اذا قلنا الشارع على العلة اذ هو مطلق فلا يلزم من الزيادة  
 في كلام المحقق كما قال صاحب القوانين فاعتبار العلة الذي ذكره المحقق اهو فتايل وبالجملة فحال كلام المحقق  
 والعلماء في امر واحد وهو ان العلة المنصوصة لو كانت تامة لتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والا يلزم تخلف  
 المعلوم من العلة وهو بالكلية كما يقع في مرتبة المنزه الاسكار فانه لا يمتد الاسكار يحكم بالمرتبة فائدة واعلم ان



العلمة طريق عند القائلين بقبولها في مثلها بما علموا ان العلم لا يستغنى عن معرفة من جهة الشرع بل هو من اجل سبيل  
او مركب او كتاب او سنة او من جهة غير الشرع اما المستغنى عن الشرع فاما من الايمان فانه يشترط ان يكون  
توكل من احوال الايمان كل تلك فالايمان يستغنى عن العلم بل هو من اجل سبيل او مركب او كتاب او سنة او من جهة غير الشرع  
سواء كان الثوب او غيره بحسب الاحراز من تلك الاحوال وان لم يكن في النص تصريح بذلك لوجود العلم على التمام  
واما من الكتاب والسنة فاما ان يستغنى عن العلم بها باللفظ الدال على العلم فمعرفة بالوضع او بسبب التبيين  
والايات المحسوب من الدلالة المستترامية ولكن منها مراتب متفاوتة في التوضيح والتمثيل واما المستغنى عن اللفظ  
الدال على بصرامة فكله له علمه كذا ولا حيل كذا ولا ذلك او نحو ذلك واما المستغنى عن العلم به فاما ان التفسير والاياء فكله له علم  
الافضل لهما ان الدال على بني الاوصى المستتراما على ترتيب من يقول ان دلالته الاية على بني الاوصى من باب المفهوم  
الموافق واما العلم على التمام من جهة غير الشرع فمعرفة بها العلم وان هو شرع الحكم على الوصف المستلزم  
لعلمية وجوده واما كسار المخرج فيحصل وصف الاسكار بحرمه متى فقد من هذا التفصيل في الطوائف ان جملة  
اسمى طريق الاولوية منصوص العلم منها اسمى من القياس شاملة الى ان الحق انها المياس من القياس وقد تبين  
لك مما تبين ان المرجع في كليهما الى النص لما في المنصوص علمه فمعرفة لما في طريق الاولوية فمعرفة ايضا لا يقتضي  
الاعتماد على مجرد كدرة العلم في الفرع بل لا بد فيه من النص والاطلاع وغير ذلك كما عرفت فمعرفة العمل من هذا الناحية  
هو النص لا القياس لنا على عدم محبة القياس قوله نعم ولا نقف باليس لك بطرما في القياس او نقف  
بالميس بطل فليكون متبنا منه وقوله نعم وان نقول على امتد ما انظر من وفي القياس القول على امتد ما انظر من  
ان الظن كما ينبغي من الحق متبنا القياس كذلك لا ايضا لا ينبغي الا ان حجب من ما خرج كالمركب  
والعمل بخبر الواحد والاجتهاد وغيره فانها وان كانت تفيد الظن كمنها يجوز العمل عليها بقول خارجي فيسقي  
الباقى على عادته تحت العموم بناء على ان المختص به من جهة في الباقي كما ينبغي لا ينبغي عليك ان  
الاستدلال على حرمة العمل بالقياس بهذه الايات الدالة على حرمة العمل بالظن يحمل نظر لانه قد مر في جواب  
احتجاج النافين للعمل بخبر الواحد عليك والايات ان النبي بالعمل بالظن المستغنى بالايات انما هو في  
اصول الدين ووان الفروع فان الظن في الفروع حجة كما مر اما في فروع الدين فكيف يصح الاستدلال  
بالايات منها على حرمة العمل بالظن في الفروع مع انه او باب العلم ايضا فالدال في الاستدلال على  
حرمة العمل بالقياس الاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من صحابنا ومنها العامة عن النبي والخاتمة



عن المشهور منها ما نقله البيضاوي في المبتدأ وغيره في غيره قوله م انه قال تعمل هذه الامة برتبة بالقياس  
 و برتبة بالسنن فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا و اجاب بعضهم بان المراد به القياس الغلط المتبع فيه الشرط  
 و تقصده و رفضه من الظاهر بامروءة ظاهرا و منها ما رواه الخزي في المحصول وغيره قال م مستفترق  
 استحق على بعض و يمين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور بوانهم فيخرمون الحلال و يحللون  
 الحرام و اجيب عنه باجيب عن الاول و قد مر فتنة هذا ما رواه العامة و اما عند الخاصة فكتبتم مشورة  
 بالاخبار المتضمنة على رد القياس لم يخالف فيه احد الا ابن الجني و اليه اشار بقوله و اجماع الحق عليه  
 السلام على ملة لا اى رد القياس و اجماعهم لكونهم مصومين عن الخطا و حجة كما هو فقد تواتر عند  
 قائل الاخبار على انكارهم عليهم السلام له اى للقياس حتى قال العبري من العامة في شرح المنهاج انما كما  
 تعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب ابي حنيفة و الشافعي و مالك القول بالقياس فكذلك تعلم ان مذهب  
 اهل البيت كما لا يقره الصادق و غيره ما من الامة انكار القياس فعلى هذا لا عبرة بنقل الزيدية عن العترة  
 مجاز العمل به و لا يعارض قلعهم النقل المتواتر و ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بسند صحيح عن زرارة بن  
 ابين انه سئل الباقر من وقت صلوة ركعتي الفجر اهل هو قبل الفجر او بعده فقال م قبل الفجر انها من  
 صلوة الليل ثم قال م اريد ان تقاس لو كان عليك من شهر رمضان اكتب تطوع اذا دخل عليك وقت  
 الفريضة فما بدر بالفرقة فهذا القول منه على جواز العمل بالقياس فالجواب عنه ان زرارة كان كثيرا يفتش  
 اهل الخلاف في المسائل الدينية و يطلبون منه الدليل على ما يدعيه فقول م اريد ان تقاس تعليم له طريق  
 الاستدلال على هذه المسئلة بما هم قائلون به في الحواشي و بما يملكه حرمة العمل بالقياس من ضرورات  
 مذهبنا فانهما جرح على جازم فاما محمول على التقية او على ما اجاب به المصنف و منع الامة من تتبعها  
 من العمل به اى بالقياس كما هو المردى عنهم م بان اول من قاس بالبليس فالعمل بالقياس  
 اتباع بالبليس التبعين و ذكر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي اخبار كثيرة لرد من يجوز العمل بالقياس  
 بحيث يردى الغليل و ينفى العليل الا من في المبدء اعدت فليس لسلج و اما قول ميسر المولى  
 على توجبون عليه الجسد و الرجم و لا توجبون عليه صاعا من ماء و روى شيخ الطائفة  
 في التهذيب بسند صحيح عن الباقر م انه قال مع عمر بن الخطاب ابا النبي م فقال ما تقولون في الرجل  
 اتي بالفيح الطيب و لا ينزل فقال الا نصار الماء من الماء و قال المهاجرون اذا التقى الحثانان فقد



وجوب عليه الغسل فقال عمر بن الخطاب ما تقول يا ابا الحسن فقال ان التوبه يكون عليه الجلب والرحم ولا توبه يكون عليه عليه صاع من ماء فهذا الكلام من الامام يدل على انه فاس هو وجوب الغسل على وجوب الجلب والرحم  
 قايين اجماع العروة على ردة القياس كما قلتم فاجاب عنه المصنف بقوله فمن طريق الاولوية يعني قول  
 علي بن ابي طالب بالقياس المصطلح عند العامة بل هو من طريق الاولوية فانه لما وجب عليه الجلب والرحم هو اخذ  
 اصعب وعلة الموت وجوب عليه الغسل الذي يكفي فيه صاع من الماء طريق اولي اولا نسبة للغسل بالنسبة  
 الى المقدار الموتية لا يخفى عليك ان الاستدلال بقوله على جواز القياس والقول بانه قد حكم بالقياس  
 بعيد لان فيه لا بد من علة بامتناع من يحكم بسببها على الغرض والظاهر ان العلة الجامعة بيننا فيه متحققة و  
 كذا القول بان كلامه من طريق الاولوية بعد اذ قول القائل يجب على الزاني وان لم ينزل الجلب  
 والرحم لا يفهم احد عايبا كان او ما لما وجب الغسل فضلا عن طريق الاولوية فيمكن ان يفهم ان كلام  
 المصنف هذا من قبيل بيان الشك بعد الوقوع ليكون اوضح في القلب وهذا في المحاورات شائع كما افاد  
 العلامة صاحب العا وفتايل وانا ايضا على منع بحجة القياس كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل  
 في المحال كالفرق بين العديين اى عدة الطلاق وعدة الوفاة حكمها مختلف لان عدة الطلاق  
 ثلثة قرو وعدة الوفاة اربعة اشهر وعشرا يام مع ان حكمها هو رجم الرجم تماثل وايضا عدة الطلاق  
 من غير المدخول بها تسقط بخلاف عدة الوفاة فانها لا تسقط سواء كانت الزوجة مدخولا بها ام لا مع  
 ان حال الرجم تماثل فيها فلو كان القياس في الاحكام لما اختلفت الاحكام باتفاق المحال والافرق  
 بين العبد وجلبه وبما يرمى افر وفتان وثاني مشاال فحكم به ما يام الثلثة مختلف لان الصوم في آخر  
 رمضان واجب وفي يوم العيد حرام وفي ثاني شوال مستحب مع ان حكمها هو الزمان تماثل والافرق  
 بين السارق والغاصب فان سارق المال القليل قطع يده دون غاصب المال الكثير مع ان  
 حكمها هو اخذ مال الغير بدون الاذن منه كما وكذا انما قلنا اى الاحكام مع التخالف احب  
 تخالف الاحكام في المحال كقتل الصيد عمدا وخطا اى المحرم من قتل الصيد بالعمد او بالخطا فحكم  
 بالعدية بالذبيحة في كليهما مع ان حكمها هو العمد والخطا مختلف وكذا الكفار من الصوم اذا لم يفي فيه و  
 الكفارة في الظهاد وهو اذا قال الزوجة انت على كفارة الوطى في الصوم وفي الظهار كلفها  
 هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وادع مع ان محل الحكم هو الوطى في الصوم



والظاهر مختلف وكذا القتل في الردة اى كون الرقيل مرتدا او الزنا ان كان محصنا فحكمها هو القتل  
 ستأمل مع ان محلبا هو الاثمد والحصنة مختلف وغير ذلك من الامثلة الكثيرة فكيف يحكم من مجرد تشابه  
 المحال بتشابه الاحكام والحاصل انه لما كان مناط الشرع ومبناه على احتمالات المنفقات في الاحكام  
 واتفاق المتخلفات فيها كما عرفت فكيف نقول بالعمل بالقياس انه هو تقيضي انه لو كان المحال متشابه  
 متماثا كان الاحكام ايضا كذلك وليس كذلك كما قررنا واما القول بانه يجوز ان يكون بين ما فيه الاحكام  
 متماثا مع اختلاف المحال بما مع في نفس الامر بعيدا عن العلم به وكذا بين ما فيه الاحكام مختلفا مع تماثل المحال  
 فارق في نفس الامر مع تعدد العلم به لا يضمن ولا يقتضي من جرح لا فاعلمون بحسب الظاهر وبحسب  
 طائفتنا وظلمنا والا يلزم لنا ان نقول في شئ محتمل انه حرام لوجوه في نفس الامر لا نعلمه فيبطل الشريعة كما  
 لا يخفى قالوا اى العالمون بحقيقة القياس قال سبحانه يخبرون به يومئذ بايديهم وبآذانهم -  
 فاعتبروا يا اولي الابصار فامر الله تعالى بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره براه القياس وقال بعد ان انتم  
 الا بشره مثلنا فانما كفار قاصدا الى انما على انفسهم في معنى النبوة والجامع بهو البقرية والنبى لم يكر على قياسهم  
 فيكون محبة لان تفسير المصوم محبة كما عرفت وقرر النبى ٢ معاذ اعلى قوله اى قول معاذ  
 اجتهد بدائى روى ان النبى لما بحث معاذ قاضيا الى اليمن عتال له عاذيم تحكم باسعاد قال  
 بكتاب الله قال فان لم تجد قال سنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد بدائى فقال ٢  
 الحديث القدسي وقت رسول الله باي حجة الله ورسوله هكذا في المشهور وفي الحنفى قال  
 معاذ فانيس الامر بالامر الحديث فهو يدل على جواز العمل بالقياس لان الاجتهاد بالرأى لا ينافيه من تد  
 الفرع الى الاصل ولقوله امر ايت لو تضمنت روى ان عمر بن الخطاب عن قبيلة الصائيم بل يوجب  
 الاظهار فقال ارايت لو تضمنت بما رخم محبة اى محبة كنت خاربة فقد قاس النبى في القبلة على المصنف  
 والجامع حصول المقدمة دون الثمرة فيكون محبة وخير الختمية بالخبر الختمية بالخبر المعجمة  
 والثاء المشددة امرأة من قبيلة خثعم وصى سلت النبى ٢ ان ابى اوركة فزفيتها الحج شيخنا ومن لا يستطيع  
 الحج ان محبت منه انفعه ذلك فقال ٢ ارايت لو كان على ابيك ودين فقضيت اكان ينفعه ذلك  
 قالت نعم قال فدين الله احق بالعطاء فقد قاس النبى ٢ الحج على الدين فيكون محبة وخبر الخ  
 في السرقة روى ان عمر بن الخطاب في قتل الجاهل بالوامد فقال له على امير المؤمنين ٢ لو اشركت ففرني



سرقة كنت قطعهم فقال نعم فقال هكذا بنا ايضا ففعل عرقول على ما حكم الفصل ففعل فاس ما الفصل على السرقة  
 ولم ينكر عرقولون محبة وعمل الصحابة به اى القياس مثانعا اذا العا بل لا تكبر فيكون اجماعا  
 فيكون محبة قلنا في الجواب من هذا الدلالة المزبورة اما من الدليل الاول فنقول المراد بالاعتبار في  
 قوله فاعبروا يا اولي الابصار الا تعظون ان وضع الاعتبار للاعتناء بظلمة استعمال الاعتبار فيه فانما  
 قيل اعز بهما الرخيل بعين من العظيمة ومنه العبرة لما يتعبد به كما قال سبحانه ان في ذلك لعبرة  
 لمن يخشى عظيمة وفيه لمن يخشى وصوفى الآية مانع من حملها على القياس فانها لو حملت  
 على القياس لكان معناه يا مخترعون بجهنم بايديهم وايدى المؤمنين فاعبروا يا اولي الابصار اى  
 ففسيحوا وادوا من حرمة الحر مثالا الى حرمة النبيذ ومن الحر الى الحرمة وهذا معنى لا يقبله جابر ففعل  
 فضلا عن المدعى جعل الشرعيات كالعقليات قياس بها جواب من دليلهم الثاني فاصله ان  
 الآية التي تشك بها الكفار فهو القياس في الامور العقلية والاصول بحيث القياس في الامور العقلية  
 قال استدلال بهذه الآية هو جعل القياس الشرعى كالعقلى قياس وشكر القياس منكره مطلقا سواء كان  
 في العقليات او الشرعيات فاستدلال بمصادره واجاب بعضهم انه ليس عرض الكفار بالآية الاستدلال  
 بالقياس بل عرضهم ان البشر لا يكون ميتا لا لخطا مرتبة البشرية من درجة النبوة في زعمهم وقولهم ففعلنا  
 مجرؤ تشييل لهذا الخطا للتوضيح او يقال عرضهم الاستدلال بان تخصيصكم بالنبوة دوننا ترجيح لما ترجح  
 لكوننا مستأدينكم في البشرية ولو انه ما مع تضمن الآية انكاره اى انكار القياس فان الآية  
 دردت بالانكار عليهم في هذا القياس ولينفذ كرسجانه باب الرسل وهو قولهم ان نحن الا بشر  
 مثلكم ولكن امتهم من بشا ومن عباده كذا في الحاشية فيضم من هذا ان قياسكم بالبشرية علينا ممنوع  
 ففعل وخبر معاذ ضعيف ولا لالة ومسندا به اجواب من دليلهم الثالث وهو قوله ولان  
 انه يحتمل ان يكون مراد معاذ بقوله لا يتبدل براس العمل بالرائة الاسلامية والاستصحاب والقياس المنصوص  
 عليه او طريق الاولوية فيما لم يكن في الكتاب والاسنة مرجحا والامثال بطل الاستدلال والضعف  
 ستة الالكون الجزم مسلما باتفاق المحدثين والرسل ما لا يعمل به فكيف مثبت به هذا العمل العظيم قال  
 الزندي هذا حديث غريب واستناده عندى ليس بمقبول وقال البخارى لا يفتح وقال العاصم ان  
 ضعفه من غير الشهرة وقد روى امره اى امر النبي ٢ معاذ ابا المكارمة روى انه قال ٢



لما ذكرنا اننا لا نكتب اليك نقول عن العلامة في التهذيب انه قال في البحث الثالث اليك فحينئذ لا نقول  
من اني م على قول معا بما جاهد برأي فلا ينفذ حجة على حجة القياس وخبر المضمضة تمثيل جواب عن  
دليلهم الرابع اي ليس مراده من قياس القبلة للصائم على المضمضة بل هو مجرد تمثيل ليكون اوضح في القلوب كيف  
وهو م منع عن القياس بقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكذا في خبر الخشمية ليس قياس  
الحج على الدين وكذا في خبر الشركة في الشربة ليس قياس القيل على الشربة بل في كلهما من الاخبار تمثيل كما في  
وتبين ان من جواب عن الدليل الخامس والسادس واجاب عن خبر الخشمية بوجه آخر وهو قوله قوله لعمري  
دين الله الحق بالقضاء يعطى الاولوية فانه لما وجب قضاء دين العباد وقضاء دين مبدءهم  
بطريق اولي وقال الشايع السند بل من ان تلك الاخبار من اخبار الاحاد فلا يثبت بها الاصول ان اراد  
بالاصول العقائد فثبت لكن ذلك ليس مما نحن فيه وان اراد بها هذا الفن فلما علم انه لا يثبت بالاحاد لما في  
من المصنف ومما ايضا ان استنتج من عظم الاصول في شيء ثبت خبر الواحد فقد شبه عليه اصول الفقه بالاصول  
العقائد واشار الى الجواب عن الدليل الثامن بالاجماع لقوله والكار كغيره من الصحابة كابن عباس فيحكم  
اي الى كبر وعمر بل ثمان ايقاله اي للقياس مشهور مرفوع على الخبرية اما بخار ابن عباس فلا روى  
انه قال فذهب قريشكم ومجماكم وتخيذ الناس رؤساجهم لا يقيسون الامور برأسمهم وعنه ايضا اذا قلتم  
ويحكم بالقياس احلتم كثيرا ما حرم الله وحرمتم كثيرا ما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم والمقاتلة  
فانما عبادة الشمس بالمقاتلة واما انكار شيخنا الثلاثة المتطلبين اما عن ابى بكر فكلما روى عنه انه لم يسمع  
الكلالة قال اي ساء الظلمنى داي ارضي ظلمنى اذا قلت في كتاب الله رأيي واما عن عمر فروى عنه انه قال  
في جواب الراي فانتم اعدا الهن بتميم الاصول ان يحفظ ما في الرأى فضلا عما روى عنه ايضا انه قال اياكم والمقاتلة  
والا بذكر قال المقاتلة واما عن ثمان فلا روى انه قال لو كان الدين بالذي يكون السج على يمين الف لولى من الظاهر وروى عن علي  
والكار و لم يعلق القياس في قوله كما صرح به العلامة في المتن فاذ من بخار من هو مناط شرعكم فابن الاجماع في  
على حجة القياس: حيث ان القياس عندنا معاشر الشيعة باطل من اصله ولعلنا نخطي من ذهب  
للتشابه فكل لا يمتزج في ذكر شروطه اي شروط التماس المضبوطة عندهم اي العامة المنهج الثالث  
من النتائج المشتملة عليها الكتاب في البحث عن مشتقة كالت كتاب والسنة كما بحث عن الامر والسنن  
والخصوص والمجمل والبتين وغيره وفيه اي في هذا المنهج مطالب سبعة المطلب الاول في الامر والسنن

فصل  
في  
الاجماع



قد هما لكونهما اصلين لمساكن الحلال والحرام الامر قد مر على النفي لا بوجوبه مقصود ووجوبه مفهوم والبرهان  
من العدم وقد خالفوا في افظ الامر وهو انهم كفوا في فعل ما من وزيد بن زبدي من حرف تر فضيل حقيقة في القول  
المخصوص وعاية الاكثر ومجانتي غيره كالفضل الحقيقية والاشان والطريق وقيل مشترك بين الامور الموصولة وقيل متما  
سوموع المعاني المشتركة بينهما واجتج الاكثر وتبادر القول لمخصوص الى الفهم عند الملاقاة الموصولة من غيره  
في الاستمال الحقيقية والمجازي من الاشتراك وفي هذا المقام بحث طويل تركناه مخافة التطفل والفضالة فانه قد مر  
بها في تعرضه ثم انهم ذكروا الامر حدثا والاشرون حادثة بمقتضى هو مطلب فعل بالقول استعمالا  
واعتبر جملة قيد العلم ايضا في ذلك والمراد من كان له تفوق لوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو المطلب  
العالي ثم قوله طلب بشئ انتهى والدعا او الالتماس فخرج بقوله فعل النفي ان ليس فيه طلب الفعل بل تركه ويستلزم  
اليه فيما بعد وخرج بالقول الطلب بالاشارة والمراد بالقول القول المشتق من مصدر ذلك الفعل المطلوب فلا ينقص  
التعريف بشئ امره بالقيام والطلب كذلك فان المطلوب في هذا القول هو القيام وامره ليس بتفادله بل مشتق  
هو ثم لکن سقي لنقص بقوله كمن مثا ويا كونه امره ليس القول مستلزم لفعل المطلوب وبقوله استعمالا خسرنا  
الالتماس والدعا لان طلب الفعل فيها مساويا وساقلا لاستعمالا ثم ان الامر من هو في الطلب القول تمام  
او فيه في الطلب لفعل ايضا كالكتابة والاشارة وغيرها ايضا والتباين هو الاول وفيه ان التباين الملاقاة  
صحة سلب الامر عن الالتماس بالاشارة او بالكتابة واليضا انحصار امره في القول خاصة لوجب ان لا يكون  
الشيء امر على نذهب الاشارة لانهم قالوا بالانكسار التضييق واللفظ وليس كذلك بل هم قالوا بانه تمام  
فعله هذا القول بان الامر للطلب العقلي والفعل نتيجة وتخصيص القول في التعريف انما هو باعتبار الاكثر طلب  
في الاستعمال وصيغة اي صيغة الامر افعل وما بمنزلة كما مر مع عالم كمن على وزن افعل نحو لفعل  
اسما والافعال بمعنى الامر كنزال وحده ورويد وغيره وانما يختص المصنف بهذه العبارة لا بقولهم الامر  
للموجب لان النزاع في صيغة افضل لان في لفظ امر فانه نزاع آخر وانهما خصوا الذكر بفعل والبيان  
بالمعنى لان اوامر الشارع في الغالب وروى بصيغة افعل حقيقة في الايجاب اي ايجاب المامول  
ومجانتي غيره وفاقا لمجهور الاصوليين وهو المشهور بينهم لا اي ليس الامر حقيقة في التلذذ و  
مجانتي غيره كما هو رأي ابي الحسن وكثير من المتكلمين ومنقول عن ابي شافعي ولا ينها لفظا ان الامر  
مشترك بين الوجوب والتلذذ بالاشارة كاذب اليد السيد علم الهدى فانه قال انه مشترك لفعل



في القصة وانما في الشرع هو حقيقة في الوجوب ولا الامر مشتركاً محتوياً بين الوجوب واثباته بان يكون واجباً بان يكون هو موضوعه والطلب مع الاباحة بان يكون مشتركاً بينهما بالاشتراك في الغرض الذي لا يحتوي  
 بان يكون مشتركاً وهو الاذن على اختلاف المذهبين ولا الامر مشترك في الكل اي الوجوب والندب والاباحة مع  
 التمسك به بان يكون موضوعاً لكل شهادة المحكي عن الحاجي انه نسب هذا القول الى الشيعة وقيل انه لا اباحة حقيقة ومجاز  
 في غير ما قيل بالتوقف وهو المحكي عن الاشعري والقاضي الى كبر الباقين وفسر التوقف بانه اما للندب او الوجوب  
 ولا ندري لايهما بعينه وهو المحكي عن الغزالي في المحصول وبانه لا ندري مفهوم الامر مشترك لغرض ام معنوي او حقيقي  
 في البعض ومجاز في البعض الآخر ومجاز في الكل وقد نسب الى الغزالي في المستصفى وقيل امر الله للوجوب وامر الرسول  
 للندب فتلك مشقة كاملة وما اختاره المصنف هو انه مقرر واستدل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله  
 الشيخ احتجاج المستلف بمطلقها اي مطلق حقيقة الامر بلا تضم قرينة الوجوب اليه عليه اي على الايجاب بل الكبر  
 من احدنا في كان ذلك فيعلم نسبه لا يحمل على كونه للوجوب فيكون نتيجة وبه الوجه كما يدل على كون الامر للوجوب  
 شرعاً يدل على كونه له النفاذ ايضا اذ الاصل عدم النقل فان قلت اننا لانضم من يقينية غير طلب الفعل <sup>كالمطلب</sup> <sup>كالمطلب</sup>  
 بالانفكاك فمضاه من المنع من الترك فكيف يكون للوجوب اذ هو طلب الفعل مع المنع من الترك وجيب عنه ان  
 الوجوب وغيره امر بيطر اجمالي وهو الطلب المحتمل الى ما من ولكنه ينقل عند العقل بانزائه كسائر الماهيات المكنية كال  
 والفرس وغيره فان هذا الطلب البسيط اجمالي فانما هو اذا تحتمل عند العقل خيل الى طالب الفعل مع المنع من  
 الترك والمعروف في هذا الطلب البسيط الاستدلال به كذا ولم يفعله ولا يؤيده لو كان الامر للوجوب لما استدلالنا به  
 في غيره للزوم المناقاة وقد استدلنا بالشايخ في المنع والواجب مثل قوله غشيل للجمعة وللزيارة وللزيارة  
 ليست وغير ذلك لاننا نقول لا يتصور في ذلك دفع الزوم تاخير البيان من وقت الخطاب وقبحه ممنوع والمبطل  
 قد قام على كونه حقيقة في الوجوب ولا مانع من استماله في المعنى المجازي بطريق عموم المجاز قرينة من خارج وجوده في  
 اللفظ ليس بواجب وكذا استعمال الامر في المنع وبات بدون قرينة في اللفظ والثاني ما قال ولقولهم ما منعكم  
 الا تسجد اذا امرتكم والادب الامر ما قال من قبل واذا قلنا لله لا تسجد والادب تسجد والادب ليس في  
 دليل من الاستفهام في قوله تم ما منعكم من محمول على حقيقة الاستدلال به الجبل في شانه سبحانه وبطلانه بين دليل  
 بالكلية والمجازيات بعضها قهري فاما متعين ان يكون الاستدلال به لا تارة والادب على الجبلين والادب  
 او بمنزلة الواجب فثبت ان امره لم يقوله سجداً للوجوب وبهذا اندفع توهم ان قوله تم امركم يدل على ان



الامر للوجوب لا التصديق لان المراد بالامر مبدء اجود وكما عرفت احتمال ان تصديق بغير القرينة انما يشترط ان  
 لا نفسا به فصار حالة البرائة وكذلك احتمال كون الامر في لغة الملازمة للوجوب لا الوجوب كونه وجوب في نفسها ونفسا  
 ايضا خلاف الأصل والظاهر فاية الامر ان احتمال بنا في القطع لا انطلق ولا يربط في حصوله بهذا الاستدلال ولا يخرج  
 ان النظم هو المعمول به في الفروع حينئذ اوجب العلم والاشارة فيمكن ذلك من مخالفة من امور لا ان يصح  
 فتنة او يصيب غلاب اليم امر الله نعم من يخالف امره بالخبر من مهابة لفتنة اخذ بالليم والتقير ببل الوجوب على ما في  
 عن امره يدل على ان انشا الامر للوجوب التصديق واجب بانه يصح في الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة  
 للمعروف وبان الآية تأمل على وجوب الخبز من كمال طلب من الله والرسول بالصيغة المجردة وهو المطلوب و  
 قيل ايضا الآية لا تدل على الخبز من جميع ايامه ثم اخذوا من امره بطلان وهو تحقيق في ضمن فردا فيجب  
 الخبز من امره لان كل ما اوجب بان لفظ الامر مصدر متصاف وهو يفي العموم الافرادي وكذلك  
 سبنا بحث طويل تركناه خوف التطويل والرابع واذا قيل انهم اركعوا لا يركعوا فانه نعم رب الذم على  
 تركهم الركوع فيكون اركعوا للوجوب وان لا معنى لترتب الذم على ترك الركوع ثم الذم متصفا ومن سب ابي الآية  
 اذ ليس المقصود من قوله لا يركعون مجرأ الاخبار ليقع منها اثبات الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك انما يكون  
 بعد الوجوب فيرد لاننا نقول نحن اقتضا العلم بالوجوب بالذم لا الوجوب بالذم بل الوجوب بالذم على الركوع على ما في  
 لا يركعون على ترك الركوع حتى يثبت ان الامر للوجوب بل انما هو على ملك يدهم الرسالة المتبلى يدل عليه قوله  
 بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين ويدفع بان المكذبين ان كانوا هم الذين لم يركعوا والذم يوجه اليهم  
 جهتين بسبب عدم الركوع والتكذيب فان الكفار ايضا اخذوا على ترك الركوع كما على ترك الاصل فقالوا  
 وان كان المكذبين غير الذين كذبوا الرسل فالذم اليهم من جهة واحدة هي عدم الركوع والويل للمكذبين  
 وكذا احتمال ان تصديقه سلفية الوجوب بجملة القرينة يدفعه اصل عدم من ان الظاهر انهم ركب الذم على ترك  
 مخالفة الامر فيكون الاعتبار بالقرينة والخاص قوله لا انا انما شافع ردي ان بريقة لما فقت  
 وزوجها سببا فلما علمت اغيرة فارقت فاشكى فرأته الى النبي فقال لها النبي ما ارجى الى من وجب ففعلت  
 انما امرني يا رسول الله فقال لا انا انما شافع فقالت لا حاجة لي اليه فقول بريقة انما امرني ونفى النبي بقوله  
 لا يدل على ان الامر للوجوب فلو كان للنايب في النبي والسادس قول النبي لو ان اشد على امره  
 بالسواك عند كل صلاة فقول النبي ما يدل على ان الامر بالسواك يوجب الشقة عليهم لانهم متى امرنا



يجب عليهم ولم يكنهم فخالفتهم وتركه فيكون الامر للوجوب ولو كان للندب لما كان عليهم منقبة لجواز تركهم والسابع  
 دليل العقل اعترك الجاهل الاحتسالي قوله ترك منصوب على انه مفعول الاول لقوله في المثال منقول  
 مفعولية قوله ترك بعد قول سيدنا افعل عصيا فاما النظر متعلق بالترك وعصيا مفعول ثان لقوله  
 عدا صلا فاما قال سيدنا بعد فعل فاعل وتركه الا مثال بعده لفظا وعصيا هذا دليل على ان الامر للوجوب لا  
 بعده عصيا او لم نعرف هذا فاعلم ان الدليل الثاني والثالث والخامس والسادس كما يدل على ان صيغة الامر  
 المستفظة للطلب للوجوب بناء على احدى الامور على كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة عونا  
 كذلك يدل على ان لفظ الامر ايضا للوجوب ثم اقول ويدل على كون الامر للوجوب دلالة واضحة ما في الحديث  
 عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالالا في جعفر ما يقول في الصلوة في الشكر كيت هي وكما هي فقال ان السرد قبل  
 يقول واذا ضربتم في الاخر فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصارت تقصير في الشكر واجبا كوجوب التمام  
 في الغيرة فالا قلنا انما قال عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل فاعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الغيرة  
 فقال ليس قد قال الله في الصلوة من حج البيت او امر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا مرة فان  
 الطواف بها واجب غرض لان السرد قبل ذكر في كتابه وصنعه ثبته وكذلك كان تقصير في السفر صفة النبي وذكر  
 في كتابه الحديث فقول زرارة ومحمد بن مسلم للامام ولم يقل فاعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في  
 الجهر وتقصير الامام على قولها وانما هما في غير قوله ثم ومن حج او امر الى آخر الحديث يدل دلالة واضحة على  
 ان صيغة الامر للوجوب بناء على احدى الامور الى ان صيغة الامر للندب لوجوب الاول بقوله انما قال الله  
 انما قال الله ما سقطتم فطقت ثم امثال المأمور الى شيتنا فكانه قال ان شئتكم فعلتموه وان شئتكم تركتموه  
 بناء على الندب لان الواجب غير محمول على اختيارنا ومشيئتنا فاجاب عنه المصنف بقوله والرد الى الاحتسالي  
 لا الى المشية حاصلة انما علق امثال المأمور الى مشيتنا واختيارنا بل علقه الى استطاعتنا ففهم قوله  
 بما امرتمكم مستطيعين ولا شك ان هذا يدل على الوجوب او هو محقق على الاستطاعة لبيان التكليف بالاطاعة  
 فلو كان الامر للندب لجاز الترك مع الاستطاعة ايضا وهو غير مفهوم من السنة فالدليل لنا لا علينا بل عليكم  
 والبرية اخرى ايضا فاطلبها من المطولات والثاني ان اهل اللغة قالوا بعدم الفرق بين السؤال والامر  
 الرجحان رتبة الامر على رتبة المسائل والسؤال فما يدل على الندب فالامر كذلك لعدم الفارق  
 بان من يقول بكون الامر للوجوب يقول ان السؤال ايضا لان الصيغة عنده موصوفة للطلب مع التسليم



الترك وقاد استعملها السائل فيه كذا لا يلزم منه الوجوب او هو يستفاد من الشرع فلهذا لا يجب ان اجابة قال  
 شيخنا صاحب العالم بعد نقل الجواب وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور من اجل المتعة غير ثابت بل من غير وجه  
 صحة وقيل بالفرق بين السؤل والادلان السؤل طلب الاستدلال في ما امر به والادلان طلب العمل في ما امر به ولا يلزم  
 فهو من حيث الرتبة ولا ريب ان السؤل يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه فاكنا فلهذا لا يجب ان الامر بالوجوب  
 على ذلك لكان متبايناً في الفرق آخره هو خلاف ما نقلوه واذا ثبت ذلك فاعلم ان عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب  
 فتأمل فيه واتجه السيد على تركه ان الامر بين الوجوب والندب بان لا يترك ما لا يترك بان استعمل في كليهما اصل  
 في الاستعمال بحقيقة واجاب عنه بقوله والمجاز خاير من الاستدلال في استعماله في الوجوب من سبيل الحقيقة وفي الندب  
 مجاز او اتجه ايضا على تركه معنا بان استماله على مطلق رجحان الفعل ظاهره في تعقيب بالوجوب حاله بل عليه فاجاب  
 عنه ودليل التقيد بالوجوب كما ذكر في الاوالة المتبعة كقول الامام عليه السلام كما مر في الامور الواردة على  
 الخطر اي التحريم الا بالاحتياط غالباً فادلل بالوجوب ايضا كما قيل في قوله ثم واذا اشك في التحريم فاعلم ان التحريم  
 حيث وجبه هو كقول قائلهم من فرض الكفاية وكيف ما كان فقد اختلف القائلون بان الامر بالوجوب بان الامر  
 ورد بعد التحريم او في مقامه او في قوله كقول السؤل بعد ذلك من سبيل من المخرج من المجلس اخرج الى المكتب فترك الامر  
 بل تعيد الوجوب كما كان قبل الخطر هو الحكم من العلة والبيضاوي في النهاية والقاضي والمصنف في المحرر والندب  
 او الالباح او التوقف او التبعة لما قبل الخطر او اعلق الامر بالندب الى علة كمنى وهو الحكم من استيدار حمله فانه قال ان  
 العلة بعد الخطر حكما حكم الامر بالندب فان كان للوجوب كانت البصيرة بعد الخطر كذا وان كان الامر على البصيرة  
 فهي بعد الخطر وان كان شره او بين الوجوب والندب تبعه كذا كذا في الامور الواردة عقب التحريم هو  
 الباطنة واختاره المصنف ايضا يستدل الاكثر بالاية والعرف بالاية فتقر له فاقضيت الصلوة فامتنعوا  
 في الامور واذا ظنتم فامتنعوا واذا اظهروا فامتنعوا فان كان من حيث امركم انتم فامتنعوا في كتاب الله حيث لما  
 الالباح فيكون حقيقة فيها والاعرف فهو ان سببه اذا منع عبده من فعل ثم قال له فعل فممنه الالباح واتجه  
 القائلون بالوجوب بان البصيرة قد ثبتت وضعها للوجوب فهو مقتضى له ولو مانع وكذا لا يمنع الانتقال من الخطر الى  
 الالباح كذا لا يمنع في الانتقال من الالباح الى الوجوب والامر بجزائه من زيد لان هو الذي اقال لولده اخرج من المجلس  
 المكتب وكذا امر الخائف والنفس بالصلوة ولهم لم يعيد فيه الالباح مع انه امر بعد الخطر فيكون الوجوب فصل  
 لا اشكال في صفة الامر حال كونها مجردة عن قرينة التكرار والوجه بين التقيد بالشرط والوقت بوجه



ولا تكرار متعلق بقول لا يشاء بل حقيقة لا يطلب للما بين حيث هي ولما كان اوتنال لما بين في الوجود انما هو لا يتيان بالمر  
الواحدة لا يقل منها عايت المرة الواحدة من ضروريات المأمور به لان الحقيقة وضعت للمرة وهو اي القول المتكرر  
هو المشهور ومقتضى الموقض في الله عنه وكثير من المحققين وقيل ان الحقيقة فيها اشعار به اي بالتكرار مرة  
المرات كن وتكرارها منزلة ان يقدرا فعل ابداء عليه جازمة من الفقهاء ولا يتكلمون ولا يفرقون في الحقيقة اشعار  
بها اي بالوحدة لا بالتكرار وعليه ايضا جازمة من العلماء واكثر الشافعية واختاره ابو الحسين البصري والحكمي عن بعض  
القائلين بالمرّة موالد لا تنس على المسببة المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا  
مخالفه وعن بعضهم ولا تنس على عدم التكرار فيكون الزيادة انما والقائلون بالمسببة الضايفتان احدهما على ان  
الامتثال يحصل لو اتى به ثانيا وثالثا وكذا انما على ترك الزيادة على المرة يحصل الثواب بفعل الزائد  
فانتهما على ان الامتثال انما يحصل بالمرّة ولا معنى للامتنال مع عيب الامتنال وتوقف الجماعة ولم يدروا  
صيغة الامر للمرة ام للتكرار لتنا على ان الامر بطلب المسببة من حيث هي من غير اعتبار الوحدة والتكرار  
اي الوحدة والتكرار من حقيقة الفعل كالزمان والمكان اي كما ان الزمان والمكان خارجان عن حقيقة الفعل  
قول القائل ضرب يدك على مطلق ايجاد الضرب من غير اعتبار المكان والزمان فكذلك الوحدة والتكرار ايضا  
خارجان عن حقيقة الفعل ايضا الوحدة والتكرار من صفات الفعل والموصوف لا يدل على الصفات وتبين  
المسلك في بيان سائر المشتقات مأخوذة من الصاد والخالية عن الاعم والتشوين هي حقيقة في الطبيعة لا بشرط  
شيء اتفاقا فالامر ايضا كذلك يستدل القائلون بالتكرار بوجوه الاول ان الشيء ايضا التكرار فيكون الامر  
ايضا كذلك لا يحتاج الى ان في الطلب واجاب عنه اول بقوله والقياس اي قياس الامر على الشيء باطل فانه  
قياس في اللغة وقد مر بطلانه في صدر الكتاب بدو ثانيا بانه قياس مع الفارق والقارق بين الامر والشيء  
من وجهين الاول ان الامر يقضي به وجود الفعل وهو متحقق بوجوده ولو قلنا بخلاف الشيء فانه يقضي به  
الفعل وهو يحصل بعدم وجوده في كل الزمان والثاني ان التكرار في الامر مانع عن وقوع سائر المأمور  
الاخر بخلاف الشيء فان الترك بجامع سائر التروك فمثل الوجه الثاني للقائلين بالتكرار لو لم يكن الامر التكرار  
لما تكرر الصوم والصلوة واجاب عنه بقوله والتكرار في الصوم والصلوة من خارج اي من دبل خارج  
من الامر مع انه معارض بالبح فانه ايضا مأمور به مع انه ليس بمتكرر ومثل الثالث ان الامر يستلزم من ترك التكرار  
والشيء يستلزم عدمه فالامر القياس يستلزم دوام المأمور به على حد وقياس المساواة واجاب عنه بقوله انما



الامر بالشئ النهي عن تركه اي ترك الشئ مسلم لكنه اي النهي بحسب الامر اي النهي الذي يستلزم  
 الامر به النهي لغتي مانع الامر وقرع لفظا كان الامر لادام فالنهي ايضا لان كان الامر لم يثبت بالنهي فلهذا  
 على كون الامر بتكرار النهي الذي هو مانع له وقرع لفظا كان الامر على الدوام موقوف على دلالة النهي على  
 على الدوام ودلالة النهي لغتي على الدوام موقوف على دلالة الامر على الدوام للمانع الدوام لهذا الدليل اي في  
 مذكرة في القوانين والفتاوى يستدل الذي بين ان الامر للمرة بان سببه اذا قل بعد هذا فعل الدار  
 مرة عدة ممتددا عرفا ولو كان الامر لتكرار لما قد عطفنا فآيات منه بقوله والاعتقال بالمرّة الواحدة لا  
 يوجب ظهوره اي ظهور الامر فعلا اي في المرة وانما هذا بعد متشدا لمحصل المماثلة المطلوبة وهي الدخول في الدار  
 في ضمن المرة الواحدة لان الامر ظاهر في المرة والامر العلق على عدة ثابتة بالدليل يتكرر بها اي تكرار العلة  
 الثابتة لا يجزئها اي غير العلة الثابتة والمراد بالعلة المتكررة المستقلة اي دل الدليل على انها متصلة  
 الحكم وهي من باب المنع من العلة ثم لم يتم انتم شيئا فالمراد بدليل على ان النهي اصل الثابت بحسب العلة فثابتة على  
 وتختلف المحلول من العلة محال واما لو لم يكن العلة ثابتة بالدليل مثل ان يقول استبعد ان دخلت السوق  
 فاشترى القمح فلا يتكرر اشترى القمح والدخول في السوق وبالمعنى ان من قال باقتضا الامر بتكرار فعله لا يتكرر الدخول  
 وعدم المانع وانما من لم يقل به فافتقدوا فيه الى ثبوت احوال ثباتا لتكرار مع فهم احاطة بالدليل والافتقار الى  
 عليه عدم تخلف المحلول من العلة وهم يعرفون بانهم عليه كما في كونه امره وانما الامر كما علم من قوله فاشترى القمح  
 واذا شئت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب التكرار والصلوة واذا اتممت الى بصلوة فافعلوا وان لم تجدوا  
 ما اذ قيمته اصعب او غير ذلك من الموارد فوجدوا لم يفهم العلية لقوله ان دخلت السوق فاشترى القمح فاشترى القمح  
 المماثلة من غير دلالة على تكرارها بتكرار الموجب كما عرفت ففصل الامر لطلب نفس الفصل من غير دلالة  
 على غور بان يدل على اتيان المامودية في اول اوقات ممكنان بدون التاخير ولا على تراخ بان يدل على  
 تاخير المامودية بحيث لو اتى به على وجه الباطنة لم يعد متشدا وهذا القول عالم يصح به احد ولم يعرف له فاعل كما صرح  
 به صاحب الفتاوى والمن والفتاوى والمصنف ايضا في الحاشية حيث قال وذكر التزاني استلزامه اي اولم نطلع على فاعل  
 باقتضا الامر له ومما يحسم كالمصنف فيقول على عدم الفاعل بل كلام السامع في الباطن ممتددا في وجوده وجموده  
 غريب انتهى وليستفا ومن كلام بعض المشرك كاشع بحر غرضي والولوى مما امر القول بالتزاني للشافعية والفقهاء  
 الى اكله بانه من الاشارة والجماع بين ابى الحسين البصري وعليه ان الامر لطلب نفس الفصل من غير دلالة



على الفور والتراخي المحقق ابو القاسم نجم الدين بن سعيد صاحب الشرايع والعلامات اعلی وهو الحق وفاقا لكثيرين  
المحققين كشيخنا صاحب المعالم والمحقق ابي القاسم المجداني والعلامة السيد ابراهيم القزويني وهو الاقرب وما يتبادر  
الفورية في بعض المواضع كدفع الزكوة ونحوه والسلام واثبات الحج ضمن دليل خارج عن الامر والشيخ ابو جعفر  
على الفورية فلو اخر المكلف عصي وتوقف السيد رحمه الله لنا على كون الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة  
على الفور والتراخي خروجهما الى الفور والتراخي من نفس الفعل وايضا هما من صفات المفعول الموصوف  
لا يدل عليهما كما مر في محبث الوحدة والتكرار واجمع القائلون بالفور بالوجه الاول او قال السيد صاحب  
استحقاقهم من طلب السقي على الفور ولو اخر احد ما صيا فدل ان الامر للفور والامام العبد  
ما صيا واجاب عنه بقوله والعصيان بتأخير السقي حين طلب السيد الماء للعادة اي العادة منها قرينة  
على ان المطلوب منها سقي الفور لان العادة تحكم بان لا يطلب الماء الا اذا غلب عليه العطش فالدلالة على  
الفورية ههنا بالقرينة وتبيننا فيها هو مجرد دعنا والثاني ان كل مجزئ في شيء بقوله زيد قائم وقوله انت حر  
يقصد الزمان المتأخر والامر ايضا انما يفيد على الزمان المتأخر المتأخر بالاعم الاغلب والثالث انتهى ايضا الفورية  
فالامر ايضا كالتراخي في الطلب واجاب عنها بقوله والقياس باطل وانما اصل ان قياس الامر على المتنجس  
المجزئ قياس في التمتع وهو باطل كما مر والقياس لقياس الامر على المجزئ والاشارة بقياس مع الفارق لان في الامر لا يمكن جعل  
الماوراء المحال بل لا بد من استقبال فصوله في الاستقبال الفور او بعده وتخصيص باحدهما دعوى ابو ابي  
من الله ثم قوم الملبس على تركه الجود لا وهم بقوله ما منك ان لا تجد او امرتك فلو لم يكن الامر للفور لجاز للملبس  
ان يقول بالقرينة بالسجدة الفورية وسوف اسجد بعد ما جاب عنه بقوله وذم الملبس للتعبد في تعين امره وقت السجدة  
بالشوية اي مبتوية ثم لا دم حاصلة ان الشدة قد امر الملبس بالسجدة في الوقت السنين بدليل قوله تعالى واذا سجدت  
فخففت فيه من روي فقرو الساجدين والغاء التعقيب هو يدل على اليقلع بالسجدة على الفور حين تتبوتية تعاقب  
فمنها قرينة يدل الامر بها على الفور وكلامنا في ان الامر للمجزئ من القرين يدل على نفس الفعل لا على الفور ومثله  
ان يكون ذم الملبس لانه لم كان عالما بانه لا يجزئ مقبلا بدليل قوله ابي واستكبر قلنا ذم الملبس لانه قال لا امر  
فقال في غير الخامس انه لو جاز التأخير في الامر كان الى وقت معين والاحراز ان التأخير في الامر لا مكان  
بغير معلوم قبله لم تكليف المكلف بالقيام بالفعل في وقت وعدم التأخير عنه مع ان آخر الوقت غير معلوم وهو  
تكليف بالاطلاق ولا دلالة للصيغة على وقت معين ايضا فتعين الفورية واجب عنه اولا بانقص بالوصف



بالتاخير كان يفر فعل في اي وقت شئت ونزاع في جواز وقيل من ايضا التكليف بالمال واما ما  
يقوله والتاخير على معنيين من الشارع بل هو من الامور التي لا يخرج من بين الباردة وانما قيل لا يخرج  
بالمحال وانما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا من الشارع او متعينا يجب عليه فخر في وقت الذي يجوز التاخير  
اليه واليكيب التكليف بالمحال واما ليس فليس ثانيا قال ولتعيين التاخير فاما وقت العمل كالحج حاصله في  
التاخير ونقول انه متعين فيكون جائزا الى وقت يحصل الظن بالجموع فيه كانت اخصبه الذي يكون  
من الواجبات التي وقتها العمل كالحج وغيره والسادس قوله ان سار الى مشقة وفتقوا غيرها و  
المراو بالمغفرة والخيرات ما هو سببا في الفعل الامور به لانفسها لا لغيرها فلهذا فيتميل سارقه اهد  
وهنا ياتي الى فعله لم يعلم من هذا ان الامور الغيرة والسارعة واجاب عنه والسارعة والاستباق الامور  
في الآتين انما هي للفصل اى الآية تدل على ان السارعة والاستباق في الامور فيفضل لانها وجبان والام  
يتحقق السارعة والاستباق لانها التامة وان فيها كان له وقت وسيع فعمل في لول الوقت واما اذا كان  
واجبا فورا او كان وقت مضيق فحينئذ في هذا الوقت الامور التي تسمى في الشهادة العرف الا ترى الى ان  
يقول القائل صم هذا لا يفر له ان سار وفتق ويا بجملة فالامر في الاثنين محمول على الترتيب والامر في الاثنين  
منافيا لما يقتضيه المادة **فصل** اقتضاء الامر بالشئ القبيح بالنصب على مقتضى الاقتضاء عند  
اى ضد ذلك شئ العاقبة صفة للصفة المراد بالصد العام منها اشار اليه بقوله اى تركه اى ترك المانع  
وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الموجب وبه لا يصح وجوب تركه اى تركه اى ترك المانع  
قالا ريب فيه خبر لقوله اقتضاء الامر بشئ لا شك في ان الامر بالشئ يقتضيه المنع من صدق العام بالنصب  
لان الوجوب مركب من فعل والمنع من الترك فلا مر لعل على الوجوب وان على الشئ من الترك وهو بينه مشقة في  
يكذا قوله وانما دليل لا يخفى عليك ان المنع من الترك ليس جزءا من مفهوم الامر فان معنى الفعل هو لا يسلط على اى  
الطلب كاتى الخاص فلهذا الطلب المحتمل نجعل عند اقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فاما صدق  
الشارع الامر بالفصل يلزمه ترتيب العقاب على الترك كما تبين في دلالة مقتضى على الوجوب لا يسلط المنع من الترك  
جزء من الوجوب لا يلزم منه كونه جزءا من معنى فعل فعل في اى اى الامور التي على من صدق العام يكون بالالتزام  
لزم ما تبين بالامم والى العلم يستلزم الامر بالشئ من تركه يخرج الوجوب من كونه واجبا فاما اى اى اى  
الامور به وهو عبارة عن كل واحد من الامور الموجبة للصدق بالامور الجيدة او شرعا اكل وشرب المتأخمين



لا يتابع الفعل فعل القبيح الامر بالشئ النقي عنه لان القوم بين مثبت ومتنفي فلهما تثبتين لا تقضا والامر النقي عن متعلقه من  
 وسيلان الاول توقف الواجب على تركه اي ترك الضد الماحول في الحاصل ان فعل المأمور به موقوف على ترك الضد  
 وكما يتوقف عليه الفعل المأمور به فهو واجب بناذرا على وجوب مقدّمه الواجب والثاني استلزام فعله اي فعل الضد  
 انما هو ترك الواجب محرم فعل الضد توصية فعل الضد يستلزم ترك المأمور به وكما يستلزم ترك المأمور به فهو حرام  
 فتصل الضد حرام وفيهها اي في بابين الاولين كلام في الحاشية كما يقيم على الاول المراد بمقدّمه الواجب ما يكون  
 وسيلة الى فعله كقطع السبيل في الحج فشا ولا يشك ان ترك احد الضدتين وسيلة الى فعل الآخر بل هو لازم  
 له كما يذكر في دفع شبهة الكيسم ولا يلزم من وجوب الملتزم من وجوب الملتزم كقبر يد الوجه حال غسله في الوضوء وكما يقدّر  
 على الثاني لا نسلم ان كل ما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا وجبين متحققين  
 فالكبرى غير ممكنة انتهى وبهذا قال الشارح الصالح في شرحه الثاني الاول فهو ان حصول الفعل يتوقف على وجود  
 غلّة الناقصة التي هي عبارة عن بيع المشرط وعدم جميع الموانع والاشك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيوقف  
 حصوله على عدمه لان المتوقف على الكل يتوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك فعله فثبت  
 واما في الثاني فنقول انما يجب الضدتين في ان واحد على سبيل التضييق من الافضل فلا يصدر من الساقط فضلا عن الحكم  
 الاول نعم لو ورد الامر بما قد يرد من جهة التثنية والمثبت لا يكره او كلامه فيما وقع الامر بالشئ على سبيل التحسين اذا  
 عرفت بما قلنا لم انه قد اجاب بعض المحققين عن دليل المثبتين اما عن الاول فيان كون ترك الضد مقدّمه الواجب  
 مسلم لكن الكلام في وجوب المقدّمه فان المراد بوجوب المقدّمه ان كان الواجب الاصل يستلزم العقاب عليها  
 عند تركه كما فهم كما مر في مقابلة الواجب فح لا يكون تركه المقدّمه حراما اصليا متى يكون فعليا فاسدا ويكون عليها  
 عقاب وان كان المراد بوجوب المقدّمه الواجب انتهى فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم انما هو الاصل لان المقصود بالامر  
 كلامه هو بيان المأمور به وطلب ترك الضد ما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على فعل الضد حتى  
 يلزم القضا والامر الثاني فيان الملازمة من فعل الضد وترك الواجب سلمة لكن يجوز ان يكون المتلازمان  
 متعلقين في الحكم بان يكون احدهما واجبا والآخر مباحا كما يقضي جواب شبهة الكتب قلنا فيما نحن فيه ترك المأمور به  
 وفعل الشرع مباح الامر به ولا يوجب على حرمة ولا على عدم الاختلاف بتلك الكيفية قال صاحب  
 بعد نقل استمال اثنين والتمس فيها ما يجعله لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة  
 كونها مقدّمه المحرم فيدل على حرمتها انتهى عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها امر لازم



لئلا يكن الخطاب شبي تومالي متعلقا وقد تقدم انه ثبت التحريم المقصود نظير وجوب التقارب بين امرين جديده متعلقا  
 ذلك من سائر احكام الشرع وتبين موارد ما نفينا ان لم نقف على ما نفينا ذلك بل استفاد من شيئا خلافا فيرى  
 الى ذلك بل اخطه فتوى العلماء كبراهة مناصح غير الالحام والامر من جهة حكم العقل صريحا وبه ايضا ثم ان العقل  
 لا يحيل كون شيء حراما من دون علمه بل يتبعه فلا مانع من حكم بوجوب الزنا مع علمه اكل طعام الذي يوجب  
 القوة عليه الامن باب التكليف اتبعه انتهى وقد ذكرنا جميع ذلك تزييف ما قاله الشارع الصالح والناظرين لا سيما  
 الامر بالشئ انتهى عن ضد فانما هو مقتضى الدخول حال الامر عن الاخذ اذا الوجود بقاء والنجاة متعلق  
 بالذلول فاین النفي عنها ای عن الاخذ او الفاعلة ما صلبه ان الشارع عامرنا بفعل الواجب فمن بين  
 امره به فالهون عن اخذ ذلك بفعل مثلا اذا قال الشارع صل فانك لست لا يخطر بباله شيء من هذه الصلوة  
 كالأكل والشرب وغيرهما فضلا عن شرب الماء بل هو ذليل غشاق لم يعلم الاخذ وكيف يكون شيئا منها وفيه  
 ای فی الدلیل بسط رآته ای شئ مستنبط عنه ای من الامر كدليل الاشارة ای كما ان دليل الاشارة  
 يستنبط من العبارة بدون دلالتها عليه مراعاة كذلك النفي ايضا يستنبط من الامر وان لم يدل عليه سراج  
 نحو قوله تعالى وحده وفصله ثلثون شهرا اذا انقسم مع قوله نعم وفصله عامين يدل على ان كل كل سنة وشهران  
 الاولى غير مستقلة في الدلالة على كون كل كل سنة شرا لکن لما انضمت بالاية التالية تكونان مجموعا لكل الفصل  
 ثلثون ومدة الفصل عامان وهما اربعة وعشرون شهرا فبقية سنة وشهران محال يكون هذا المقدار الباقي لكل وهكذا  
 حين الامر بفعل الواجب يستنبط من ان تركه مذموم وبما هو انتهى اقول ان استنباط النفي عن ترك المأمور به من  
 سلم كمن النفي يستنبط منه هو انتهى عن هذه المعاملة الخاصة لان احتياط منع الاكل والشرب وغيرهما من قول الشارع  
 صل ثم كما لا يخفى نعم من قوله صل يستنبط ان ترك الصلوة ممنوع فلا يضر الذي هو قول ای ذلول الاخذ  
 الوجودية من الامر مع استغاثته ای القبول فيما اصل ای منه هذا الاصل ای اقتضار الامر  
 بالشئ انتهى عن هذه الخاص له التغيير راجع الى الوصول والحاصل انه على تقدير تسليم الذم بول تحقيق  
 فيما والامانة سبحانه الذي هو هذا الاصل له اذا امر بالواجب لا يدل عن اخذ هذه الخاصة لاقتناع له بول  
 في ثمانية اقول انشاء الذم بول في حقه نعم الواجب علينا ان نحكم بان الامر بالشئ يستلزم انتهى عن  
 هذه الخاص ونفيل على مقتضاه لانه نعم ما لم يمتنع الاشياء من لا عليها بل نحن نحكم بسببنا كما امرنا به  
 ولم يثبت عندنا استلزام الامر انتهى عن هذه الخاص فكيف نحكم به بفعل على مقتضاه فتدبر في البحث



من الشا بنين اى الميثيقين والنافين محال واسع يطلب من غيرنا شرح ولوا بدك في الاستدلال  
على هذا الاصل انتهى عن الضد الخاص بعدم الامر به اى بالضم والفتح وبقم مكان قوله الامر بالشئ يستلزم  
النهى عن ضده وكذا يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد حين الامر بفعل المأمور به فكان ذلك  
اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد الخاص فان استلزام الامر لعدم الامر بالضم  
انظر من استلزم النهى عن الضد فان الشارع اذا امر بشئ فاما ان يامر بضده ايضا او لا على الاول فيلزم  
بالضدين وهو محال وعلى الثاني ثبت المطلوب وفيما استحال الامر بالشئ مع الامر بضده انما يكون فيما كان  
الامر مقتضايا لما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا استحالة كما يجتمع الامر المقتضي والموسع ولا يلزم الاستحالة  
فيه لان الموسع هو ما يجب اتيانه في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اى جزء منه منتهى ولم يتعين عليه الاثباتان  
في ان معين من اتيانه وهذا نحو جملة الامر: ان في الشئ الواحد مع تعدد الوجهة ثم اقول ان ما قال المصنف  
لوا بان النهى لعدم الامر بغير الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد فكان اقرب منه لا يجب  
لفعل بل يفتقر لان استلزام الامر لعدم الامر بضده لا يوجب بطلان الضد ونهى عنه لان عدم الامر بالشئ  
لا يوجب نهية وبطلان فعله بل يوجب ابقاء الشئ كما ينطبق بكل شئ لك مطلق حتى يرو فيه نهى ضلي هذا يمكن  
فعل الضد حين الامر بالشئ مباحا لا منهي عنه ولم يطلب هو النهى عن الضد كما لا يخفى فصل اختلفوا في ان  
الامر بالمقتيد بالوقت لو لم يات بالما مور به في ذلك الوقت فهل يجب اتيانه في الوقت الاخر بمجرد الامر  
بهم بحيث يكتفى في اتيانه في الوقت الاخر الى امر جديد واليه اشار المصنف بقوله الشيخ ابو جعفر الطوسي والاكابر من  
المحققين على ان الامر بالوقت بان امر الشارع بفعل وعين له الوقت سواء كان موسعا كصلوة الظهر  
او مقتضا كصوم رمضان واحترز بالوقت ما ليس لك كصلوة الزلزلة فلان وقتها العمر اقضاء للمالاة  
ذلك الامر الاجل في وجوب قضاءه اى قضاء ذلك الواجب الوقت لوفات ذلك الواجب في الوقت  
الذى عينه الشارع لعدم دلالة قول القائل قسم يوم الخميس على صوم غير يوم الخميس  
بوجه من الوجوه فكيف يدل الامر بالواجب الوقت على اتيانه في غير ذلك الوقت لو ترك في ذلك الوقت  
في الحاشية لم يعقل على صوم يوم الجمعة كما قاله الحاجي بقررة العنقدي لسلاير وانه لم يعقل احدا بقضاء  
بالشئ تخصيص قضاءه بوقت استثنائي لا يخفى عليك ان ذكر الجمعة في كلام الحاجي انما هو تمثيل للدلالة ان الامر  
بوجوب تخصيص قضاءه بوقت معين لوفات دخل ذلك شأن في كلام المصنفين فلا ورود للاعتراف



على كلامه الا ان يقال ان ذكر الجملة بوجوب تخصيص القضا بوقت معين فتركه اول فتأمل واحتمال اختصاص  
 جهة الحسن به اي بذلك الوقت المأمور من الشارع بهذا دليل لما لا مطلوب حاصله اي كونه جهة  
 حسن الفعل الواجب الموقت مختصا باتيان في الوقت الذي يبين له الشارع ولا يفي ذلك بحسن في اتيانه في غير وقت  
 الذي عيّنه الشارع بل يحتمل ان يكون الايتان في غير الوقت المعين قبيحا محرما لا خلافا لحسن في الصبح باختلاف الدلائل  
 فكيف يدل مجرد الامر بفعل على وجوب قضاءه مثل ان امر السيد عبده بوجوب لعبس الفاخر وقول المصطفى  
 ما فرغ لا يدل على بسد سفره في غير اليوم المأمور فيه لم يلعبس ولم يسافر فيه لا اختصاص جهة الحسن في  
 ذلك اليوم في الحاشية بهذا الدليل انما ينشئ على قاعدة التحسين العقل كما هو الحق انتهى كذا في حاشية على فاصحة ان  
 الشرعي ايضا غير بعيد لاحتمال كون الحسن شرعي مختصا باتيان الفعل في الوقت المعين فتأمل واخذ من  
 الشارع حديثه على الدليلين محصله ان مراد العالمين بوجوب القضا ويجوز الامر بالشئ انما لما علمنا به وروى  
 صحيح في وجوب القضا في مثل قوله نعم من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله نعم من  
 صلوة اوليهما فليصلها اذا ذكر ما عرفت لنا ذلك انتهى ان الامر بالوقت لو طأت في ذلك الوقت  
 لم يغفر ومنتاعه ما لم تات مثله في الوقت الآخر وجعل لنا العلم ان حسن لم يكن مختصا بل لا دليل على  
 له وللقضا اذ لا لطلبه الاولي لم يرتفع انتهى اقول هذا غريب منه لان اصل العدم ينفي هذا الاحتمال  
 فخرج عنه ما اخرج به الدليل وبقى الباقي على حاله وايضا ان هذا قياس وقد عرفت بطلانه من تفسيرنا و  
 ايضا ثبوت القضا في شئ بقص وغيره لا يستلزم ثبوت في الا دلالة له عليه من اصل البرائة كما مر على ان الامر  
 الشرعي قابلية القضا كالصلوة اليومية وقد لا يستتبع كجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص  
 بخصوصه فلو كان الامر كما بينه الشارع لوجب من حكم القضا والجمعة والعيدين ايضا وان لم يات له باثبات ثم قل  
 ذلك الشارع معترضا على الدليل الاول المصنف وهو قوله عدم دلالة هم يوم الخميس على صوم غيره وعلى  
 ما استدلل به العلامة على المطلوب بان الامر شرعية قد يستتبع القضا كاليومية وقد لا يستتبع كجمعة وعيد  
 ولا دلالة للعام على الخاص وبانه قال مقتدة من ايام اخر وقال النبي من من تام عن صلوة اوليهما فليصلها  
 اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد فقال شارح وما استدلل به العلامة بعد ارتضاء هذا الاستدلال  
 ان بالاستدلال المصنف غير تام فان الذين الاستدلالين انما ينتهان جهة عليهم لادعاء دلالة  
 النص الوارد في الاداء على وجوب المثل دلالة لفظة اما لو قالوا يتضمن المطالبة بالمطالبة المثل وتعرف

هذا هو ظاهر كلامه



الوارد في القضاء لهذا النص والعدم فرائع الذمة عن المطالبة الاباء والمثل كما ذكرنا فظاهر ان هذا لا يوجب له ما هذا  
القول انتهى هذا المذهب من اشارة لا تكفي قد عرفت ان للنص الوارد في الاداء ليس له دلالة على وجوب  
القضاء باحدى من الدلالات الثلاث والقياس باطل واصل عدم الوجوه واليضا لو كان تبرير  
النص الوارد في القضاء يجب قضاء الواجب الموقت بدون امر واراد للقضاء تخصيصه لكان قضاء واجب  
واجبة ايضا واجبا كما عرفت ان القاء قد يبرر الاستدلال على عدم اقتضاء الامر بالموقت وجوب القضاء  
لوفات بالاداء الى الاداء والتسوية بين الوقيين كما استدلل به المحاجي بضعف حاصل الاستدلال  
لو كان الامر بالموقت موميا لقضاء الواجب من غير حاجة الى امر جدي لكان معنى قول الشارع صم يوم الخميس  
صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة مثلا فيكون صوم الجمعة من المكلف ادوا مساويا للصوم يوم الخميس فلا يكون  
الواجب المأمور به في الوقت المعين باتيان في غير ذلك الوقت قضاء ابل يكون اداء مساويا للصوم في الوقت  
المعين ووجه ضعف ما قاله البعض بان النظم ان يقول حتى قوله صم يوم الخميس ان المكلف ما سواه  
في القاعة يوم الخميس واذا كانت خصوصية يوم الخميس عليه استراك الفات بان يصوم يوم الجمعة او غيره  
فلا يكون القضاء اداء مساويا له فتأمل قالوا اي انه يسون الى ان الامر بالموقت يوجب القضاء بدون  
حاجة الى امر جدي فاما مرفا بصيغة المجهول بالصوم المطلق من غير تشديد فيه بالوقت وغيره وتخصيص  
وامرنا ايضا بتخصيص الصوم في الوقت المعين ولفوات الثاني اي تخصيص الوقت المعين كاليفوت الا  
اي الامر بالصوم حاصلنا اذا امرنا بالصوم فقد امرنا بشيئين الاول الصوم والثاني القيام في وقت معين  
فان لم يقع في الوقت الاول بسبب لا يفوت الامر بالصوم او فوت الثاني لا يستلزم فوت الاول ومهذوم  
فحجب الامر بالصوم في الوقت المعين يدل على وجوب قضاء لوفات واليضا قالوا الوقت المعين للعبادة  
كما جل الدين فاما ان الدين لا يسقط لفوات وقت السجدة ويجب قضاءه في غير ذلك الوقت كذا لا يوجب  
الليفا لا يفوت لفوت وقت المعين فعلى هذا لا حاجة في وجوب القضاء الى امر آخر دقا واليضا لو كان وجوب القضاء  
محتاجا الى امر جدي لم يبق القضاء قضاء ابل يصير ادرا لان الامر بالشئ بعد الوقت الاول يستلزم كون ذلك  
الشئ مأمورا به في ذلك الوقت فبصر اداء اليه اشارة بقوله ويلزم ادائه اي اداء القضاء اقلنا في  
عن اولية الثانية لسطورة اما عن الايل فقوله التحل في الامر خارجا ممنوع حاصل ان قول  
صم يوم الخميس مثلا وان كان يستفاد منه التعدد ويفهم منه الصوم والبقاء في يوم الخميس لكن وجوده محال



على مدة مما بل الموجود فيه صداقتها و هو شئ زائد على ان زيدا مثلاً هو الحيوان و الناطق و لا تعد فيه في  
 الخارج بان يوجد الحيوان اولاً ثم ينضم اليه موجود آخر و الناطق فيحصل منها ما بهية الانسان ثم ينضم اليه  
 المحسوس فيحصل زيد بل الموجود في الخارج هو زيد بحيث في طرفة السطوق مع القيد و كذا المطلوب من الامر  
 الواحد الذي هو صدق المفهومين فاذا كانت اى عالم من اى اخر حتى يتحقق المطلوب و على تقدير تسليم وجود  
 المتعدد في الخارج يمكن ان يقع ان المطلوب اشابع بالذات من قوله سم يوم الخميس هو المركب من  
 المتعديين و اما احد ما هو مطلوب بالعرض فباعتبارها بحدها فيكون ما هو المقصود بالذات فخاصية المطالبات  
 اقول جميع ذلك من التدرجات العقلية و بناء الكلام في مثل هذه المقامات على عرف و لا ريب  
 ان العرف لا ينفصل من الامر بالشئ في الوقت المحين لتحديد بل التمييز من قوله سم يوم الخميس هو الصوم  
 المحض من حيث خطوبها بالصوم و يجب قضاء الزوائد و اما الجواب عن الابل الثاني فاما انما لا يجوز في  
 الذبقة في الدين في ايام الابل و غيره فارقاً بينة من الصوم و الحاصل ان المدينين لا يبرؤ منه في  
 القضاء ايام اجله بل هو مشغول الذم بعد القضاء الابل ايضا بالاجماع بخلاف الصوم فانما لا يفتى  
 الزينة بعد القضاء و قته العين مما هو اول البحث و ايضا يجوز اداء الدين قبل اجله لمدين ولا يجوز فعل المارة  
 قبل قته المقدرة شرعاً كالصلوة مثلاً فقياس الدين على الصوم قياس مع الفارق على ان القياس من  
 باطل فلا يمتشي الابل و اما الجواب عن الدليل الثالث فقوله و استدل بالغايات صانع من عبادة القضا  
 او اذ كان في الاداء لا يكون استهرا كما كانت اولادها استهرا كما كانت اولادها يكون اذ و فصل  
 اختلفوا في ان المطلوب من الامر بل هو فعل جزئي اذ كل فعل المطلوب بالامر فعل جزئي في مطالبات  
 الماهية الكلية الصادرة عليه لا المطلوب بالامر بل اى الماهية الكلية لا استحقاقاً لى استحقاقاً  
 الكلية خارجاً اى وجودها في الخارج و الشارع لا يطلب ما لا يتحقق بوجوده في الخارج بل لا لزوم تحليف المحال  
 و قيل ليس المطلوب بالامر الفعل الجزئي بل المطلوب من اى الماهية الكلية لتفصيلها كما اى تفصيل  
 الجزئي و المطلوب من الامر مطلق خال من التفصيل و الحاصل ان الجزئي اى قيد الامر و ال من طلب الماهية  
 مطلقاً فكيف يدل عليها مع القيد و مثلاً التراجع بين الفرقين الاختلاف في وجودها اى وجود  
 الماهية الكلية لا بشرط شئ فمن قال بوجودها قال بكونها مطلوبة بالامر و من لم يقل به قال بعدم كونها مطلوبة  
 بالامر لا لزوم تحليف المحال و اعلم ان الماهية قد توفق بشرط ان يكون مع بعض العودض كالانسان بقيد العقل



وكالمقيد بهذا الشخص في لا يصح على المتعدد ومثل هذه الماهية تسمى بشرط شي ولا ريب في وجوده في الالهيان وقد  
توخذ الماهية بشرط مجردا عن جميع العوارض تسمى الماهية المجردة وبشرط لا شيء ولا وجود لها في الالهيان وقد توخذ الماهية  
من حيث هي بشرط ان تكون مجردة عن العوارض او مقارنة لها بل يجوز ان يقارن معها العوارض وان لا  
فيها كالمقيد تسمى الماهية لا بشرط شي كما الانسان من حيث ان تعرضه الكلية في العقل وقد اختلف في وجوده  
تدريج وجود الحكماء الى وجوده في الخارج في ضمن افرادها وبعض المتأخرين الى ان لا وجود لها في الخارج بل وجوده  
فيه هو الافراد وحدها اختيار الثاني وثالثا للعلامة التقطع اني وغيره من المحققين حيث قال والحق وجودها  
اي وجود الماهية بوجود افرادها وذلك لانه لو وجدت في الخارج في ضمن الافراد كما عليه جمهور الحكماء لم يكن  
الشيء الواحد متصفا بالصفات المتعددة وكونه موجودا في الالهيية المتعددة فلا بد ان يكون معنى وجوده في  
الخارج هو وجود افرادها ولا يخفى عليك ان الصفات اشياء الواحد بالصفات المتعددة وكذا وجوده في الالهيية  
المتعددة انما لم يكن لكون ذلك شيئا واحدا بالشخص وانما اذا كان واحدا بالنوع فلا استحالة او الطبيعية التي  
شلا موجودة في الخارج معروفة للصفات الكثيرة فكذلك الافراد موجودة في الخارج وهي مشتركة  
في جميعها دون شخص باعتبار ان كل فرد متصف بصفة خاصة وحاصلة في مكان معين ولا اختصاصه في ذلك  
لما نقل الشارح التجريد عن بعض المحققين وتحقيق المقام لقيض البسط في الكلام وكيفية ان كان وجوده  
يوجد بالافراد في طلب الامر بها ثم لو لم يكن لها وجود في الخارج بوجه لا يمكن طلبها لزوم التكليف بالمال  
ومطلقها اي مطلق الماهية لا ينافي مقيدها اي مقيد الماهية بل يشمله اي شئ القيد الماهية المطلقة  
حاصلة في دخل مقيد تقريره لانه لو كان المطلوب من الامر مطلق الماهية فكيف يحصل الامتناع في  
بعض من خبرياتها لانه من ان مطلق الماهية حاصلة الجواب ان الجزأ الذي اتى به المكلف هو مطلق الماهية  
التيقيد ولا منافاة بين المطلق والمقيد لان المطلق دخل في المقيد وهو من افراد المطلق وعلى هذا يلزم ان  
الماور بالذات هو مطلق الماهية الجزئية بل هي ماور بها بالعرض واسباب الايمان المأمورية فلا  
يلزم ان لا يكون حصول الجزئية ماور بها بالذات فتأمل والقول بان منشأ النزاع بين الطرفين  
عدم التقيد بينهما اي بين الماهية بشرط الاشياء بلا شرط شيء بعيد كل البعد لا يليق بنية  
احاد الطلبة قضاء عن افضل اصيل فيه تعريف على التقاطع اني حيث زعم ذلك فتأمل فصل السعي  
في طلب ترك الفعل بقول من العالي على جليل الاستعلام ودخل فيه لفظة التحريم ايضا على ما هو المعتاد



من هذه المادة في الحرف والماض الكف عن الزنا فودخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات  
 وانه فعل من الافعال نهي من حيث الملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله كذا قيل ثم ان اعتبار  
 القول في تعريف النهي ايضا باعتبار الاغلب كما مر مثالي الامر والامر يقي نهي الانس بالاشارة  
 واختلاف النهي وهو خلاف الحرف وقدر مقصدا في الامر قد ذكرتم انهم اختلفوا في ان النهي بل هو التحريم  
 او الكراهة او مشترك بينهما فلفظا او معنى وقيل بالوقوف على حذو ما قيل في الامر وانما حقيقة  
 حجاز في غيره للتبادر وهو دليل الحقيقة والذم العبد على الفعل بعد قول السيد له لا تفعل  
 والذم دليل المحرمته والفحوى قوله نعم وما نهيككم عنه فانتهوا قد امر الله سبحانه بالانتها عن نهي  
 عنه الرسول والامر للوجوب كما مر فيكون الانتهاز واجبا وهو المنع بالتحريم ولما كان يتوهم ان الآية تدل على  
 وجوب الامتناع عن مناهي الرسول خاصة والمطلوب اعم قال الفحوى قوله نعم لان تحريم ما نهى عنه الرسول  
 يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ان مثل ذلك الاحتمال والتفرقة بين نهي الله والرسول تأخر  
 عن بعد ثم ان الآية تدل على ان لفظ النهي ايضا التحريم كما ان عينه لا تفعل له بناء على صدق النهي على  
 فعل عينه لا تفعل كما مر في الامر وهما بحث يطلب من القوانين دمل المطلوب به اي بالتبني كف النفس  
 ومنعهما عن المنهي عنه او المطلوب به عدم الفعل المنهي عنه وكان والاكثر على الاول ابدا  
 على الثاني وحكي انه قول جماعة كثيرة حتى للعلامة في الكتابين التحريم والنهاية فلفظا ولا اعتبار  
 الاول وفي الثاني الثاني وهو الاقرب لحصول الاقتبال عرفا بمجرد ذكر العبد عما نهاه مولاه عنه من غير  
 ملاحظة انه كف نفسه عنه ام لا بل ولك لا يخفى بيان احد فكيف يكون مطلوبا بالنهي يسمى التفصيل في نظر  
 مقتضا قل لا ياتي حجة القائل بالقول الثاني في القدرة في القول الثاني وهو عدم الفعل حاصل  
 ان النهي تكليف والتكليف انما يتعلق بما هو مقدور لا كف الاستحالة التكليف بالحمل وعدم الفعل اذ لا  
 ان يكون اثر القدرة الحادثة للكف اذ هو حاصل قبلها وتصلها ثانيا بتفصيل الحاصل وهو من غير  
 ان المطلوب بالنهي هو الكف لا عدم الفعل والثاني اي دليل القول الثاني انفسية الغفلة من الاول اي  
 الكف حين النسي والحاصل ان تترك النسي عنه لا يخفى بانه كف النفس عنه كما ان السارق مثلا ترك  
 السرقة ولا يخفى بانه مدة عمره كف نفسه عنها وبكيفية الغفلة عن الكف حاصل غالبا فلا يكون مطلوبا  
 بالنهي وبما اي القول الاخير اظهر لما عرفت من عدم خطر الكف بالبال ولان الكف لو كان مطلوبا



فلا يصدق الاشتغال على مجرد الترك ولا يحسن المدح عليه مع ان العرف على خلاف ذلك قيل عليه لو كان الاشتغال  
 عدم الفعل فزيم ان يكون الكلف مثابا عليه لان ما لم يقرب عدم الفعل بكف النفس لا يثبت عليه ان من العلوم ان من لم يشرب الخمر  
 عمره و هو العلم تجريبه في غير مثابا على تركه حتى يعلم الحرمة وكيف انفسه اشتغال النفس واجابة صاحب القوانين اولاً بانه معارض  
 بالكلف بقصد الرضا عليه ان الرضا مطلقاً ثم قد يكون الكلف المقيّد بظواهرها بما بان بذلك الكلام على ظاهر حال المسئلة  
 ترك الحكم عليه بالثواب وفيه ان المفروض من علمه انه لا يعلم الخمر ولا يشرب فالحكم عليه بالثواب وما اثباته لا تدل على  
 بل تدل على امكان حصول الاشتغال بمجرد ترك الفعل فان الثواب يوقف على الاشتغال سواء كان حجاباً في الترك الكلف  
 او فعل ضد آخره لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الماحصل بتوطئ النفس على الاشتغال وان اشتد عن كل ما يمتنع  
 ان لم يكن قادراً على الفعل بل وغير مستشعر الفيا لا يخفى عليك مبنى هذا الجواب ان ترك الفعل يحصل الاشتغال والاشغال  
 عليه اي تركه كان وهو محذور لا ناهياً مودون بل بالظاهر وبالفهم والعرف ولا شك في ان من ترك الفعل بمجرد النهي عنه  
 فانه ظاهر اشتغال واشتغال العرف ايضا يحكم بامتناعه عن التعدي الى غيره والقول بان المراد به الكلف مع عدم تحلوه  
 بالمال من تركه في حصول الاشتغال يحصل الثواب انما هو في القابل وتأثير المقدرة في الاستمرار كما ترى  
 الحكم به في جواب من دليل القائل بالكلف حاصله ان اثر القدرة ليس عدم الفعل حتى يقع ان العجز لا يكون اثر القدرة  
 كما لا بد من اثره في الاستمرار على عدم الفعل يعني ان القدرة تبقى ذلك العجز مستمر اولاً برفع ما يمتنع والفعل فصل  
 النفس للامور عند الاكثر كما نسب اليهم العلامة في النهاية والامور بالهوام عدم ايمان المأمور به وانما هو في  
 والامر بغيره المصنف يبحث عنه وذهب السيد الرقعي واتباعه كالنحوي في الحصول البينوني في النهاية  
 الى ان النفس كالامور اي كما ان الامر لا يدل على التكرار والقور لا على مقابلة كذا كذا النفس ايضا لا يدل على حاد  
 العلامة محل قولان في التذريب والنهاية في الاول انه للقدرة المشرك بينه وبين المرة كان مرة في الثاني  
 انه للقدرة وامر واختاره المصنف وناقضاً لشيخنا صاحب المعالم خلافاً لصاحب القوانين واستدل المصنف على  
 واختاره بقوله تعالى ان النفس للقدرة استلزال السلف به ان النفس على دوامه من غير تغير فيكون حجاباً  
 منهم وموجبه في هذه الامور والافاظ والبصايات بالادام عرفاً كما اذا نهي سبي به من فعل فتركه مدة ثم فعل سبي به  
 بعد ذلك عرف عاصياً حجاباً السيد هو لو اعتذر بان السيد قد غاب عن الفعل ببداهة كذا او انقضت زائدة عنها لم يقبل  
 العقل او يردونه وما قيل يمنع ثبات الادام فهو محسن كما لا يخفى واستدل صاحب القوانين على ان النفس لا  
 لتكرار كما هو مختاره بان الاوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر النهائية عن الآدم والتميز بين وجوبه



في المادية لا يشترط شي ولا يثبت على المادية الا الطلب المحض التقريري او الالهي والاصل عدم شي آخر  
 فمن يدعيه فعليه البيان ان الحق وفيه يحصل الدليل ان المادية حقيقة في المادية لا يشترط شي فانها تدل  
 على طابع تركه تلك المادية مطلقا والحق ينصرف الى الفرد الكامل وفروده الكامل والترك مطلقا على  
 الدوام فعلى هذا القول انه لا بد وام فليس بعيدا على استدلال على كون الشيء الدوام بالشيء من اوجه  
 الماهية في الوجود ما حصل ان الشيء يقتضيه الشيء من خلال ما به الفعل الشيء من في الوجود فيجب تركه  
 او لولا في مرة فقد دخل ما به الفعل في الوجود وفيما لم يقتضه الشيء ورد المصنف هذا الاستدلال بقوله  
 ان الشيء المستدل به في الوجود ما به في الوجود وانما يبحث لا يوجد الفعل الشيء هذا اذ انما هو على  
 المطلوب لان الدعوى ايضا هي ان الشيء يقتضيه منع او فعل المادية في الوجود ونحوه انما والدليل من الدعوى ان  
 اي ان لم يكن المستدل بالمنع المذكور المنع انما بل المراد ان في بعض الاحيان دون بعض لم يقتضه اي منع  
 فذلك المراد المستدل لانه بصدده اثبات المنع الذي قالوا اي انما هي التي ان الشيء مشترك بين الدوام  
 بان الشيء ورد له خاص الدوام والتوقيت للاول كقولهم قد لا تقربوا الزنا ولا الفواحش فالدوام  
 قلنا واما التوقيت فمخرج الطبيب للمريض عن العمل التعم مثلا في هذا المعنى يدل على عدم اكل اللحم من المرض  
 في مشترك الشيء من الدوام والتوقيت والضايق في الشيء بالدوام تارة نحو لا تزني وانما يقتضيه  
 اي يقتضيه الدوام تارة نحو لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا تكونوا باراي لا يزم يقتضيه الدوام في الشيء كقولهم  
 قد دام في التقيد بذكر الله لا يقتضيه ايضا في الشيء يقتضيه الدوام فلو كان الدوام كان مقتضيه الشيء  
 الدوام تناقضا فثبت انه لا قدر المشترك قلنا في الجواب من يستدل لم يقتضيه التوقيت في شيء الطبيب من كل  
 اللحم قائم في النزاع في ان الشيء مجرب عن القرائن يدل على ذلك ولم يصحح بما علمه ضمنا شائع في الجواب عن  
 ان الشيء قد يقتضيه الدوام وقد يقتضيه التوقيت حاصله ان الشيء يدل على الدوام ضمنا فان مقتضيه الدوام انما  
 يقتضيه بما علمه ضمنا وشمل ذلك لا يعيد من التكرار بل شائع في الكلام ولم يبرهن من الجواب بكافية نقص  
 في الجواب الاول الى جوابه ايضا لان مقتضيه الدوام قرينة على ان الشيء في المقام على سبيل الجواز  
 معناه المتبادر **فصل** اختلفوا في دلالة الشيء على خسا والمشيء على احوال منها دلالة على خسا والشيء  
 مطلقا مساو كان في العبادات او في المعاملات ومنها عدم الدلالة مطلقا فلهذا اختلفوا في كثير من احواله والاول  
 عن بعضهم وهو مذنب مجهول المشاغبة والحق بالمدعى منها دلالة على خسا وفي العبادات ودين المعاملات مطلقا



فقر الذين من اكثر صحابنا وبعض العامة ومنهم دلالة عليه فيها شرعا للغة ومنه سب السب وابن الحاجب منها  
الدلالة على الفساد في العبادات شرعا للغة فانسب بعض الاصحاب الى الكثر ثم فاشار المصنف الى ما اخبر به  
الشيء في العبادة لان المعاملات والعبادة عبارة عنها مما احتاج محبتها الى ثمة التقرب والمعاملة ما قابل في ذلك  
الشيء بعينها اي عين العبادة ونفسها مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والادوات كالزمان والمكان وغير ذلك  
شأنه من عبادة الشمس والقمر والنجوم ونحوه او حتى نكح اي خبر العبادة كالشيء من قرأته القرائن في الصلوة ليعبر  
اي شرط العبادة كالشيء عن الطهارة بالامار المعصوب فان الطهارة شرط للصلوة فالشيء من جميع ذلك يدل  
على فسادها اي فساد العبادة في الحاشية هذه الدلالة شرعية لا نونية وعليه السبيل لكشفه اي ان من تيج الماني  
به والحاصل ان الشيء لا يتحقق بغيره بل بالكلية لان التام في حكمه هو لا يفي الا عن الفشار والفساد والفساد  
فذلك متساو في هذه اذا كان الماني به فبما فيه غير المامول به البتة واللازم كون الشيء الواحد مورا بوجه  
تساو واذا كان غير المامول به فلا امتثال لبقوله ولا امتناعه اي الشيء مع تساوي الحكمتين اي حكمه الامور  
هذا دليل ان على المطلوب حاصله ان في الامر بالعبادة لا بد ان يكون فيه حكمه محصله ليعلم ان البحث في شأن الحكم  
اولا في الشيء عند ايضا حكمه فلو لم يدل الشيء عن الفساد لكان حكمه الامر والشيء تساوية فاذا تساوت الحكمتان  
يتمتع الشيء المستلزم للبحث والترجيح لا مخرج وهو في شأن الحكم محال فلا بد من وجود المصلحة في الشيء غير مادية  
وليس الا الفساد او مخرج حيلة حكمته اي حكمه الشيء يعني ما يكون حكمه الامر بحجة وحكمة الشيء مخرجها ايضا  
الشيء متساو لزمه ترجيح المرجح لا ولفظ مصلحي لعمدة الراجحة واصنع المصلحة في العبادة مع حجابها اي  
حكمه الشيء ان من الظاهر انه لو كان حكمه الشيء راجحة لصحة العبادة تكون متممة والشيء ابو جعفر الطوسي رحمه الله  
العبادة لا تغيرها في الفساد فانه قال كما ان الشيء يدل على الفساد في العبادة كانه يدل عليه في غيرها  
ايضا من المعاملات والالتفات والدليل المذكور يدل على فساد الشيء عنه مع تاحله اي على قدر ما  
جميع مقدمات جارية فيه اي في غير العبادة ايضا والمباحث في التسوية بين العبادة وغيرها مستظهر  
قوى لكثرة الوجود المضاعفة لقول العمدة لمخصص كقيل ويحتمل انه لا بد من المباحث الباحث في أصل المسئلة وهو  
والله تعالى على الفساد مطلقا كقيل ايضا والحققة ومحمد بن الحسن الشيباني من قلادة سنة قال ان الشيء يدل على  
معد الشيء على فساد مبدئي انه لو كان الشيء من امر شرعي فالدفع عنه لا يكون موبيا ليعني ذلك امر في  
بل يجب في الرأى او فارق لعدالة اي الملم يدل الشيء على صحة الشيء ولا تشع اي لكان الشيء عنه متمم



فلا يتصور له وجود شرعي فلا يمنع بالتحقق عنه لان المنع كما يتعلق بالقدور وما هو غير مقدور لا يصلح للموجوبية فلا فائدة في  
المنع عنها فيكون معتقداً بوضع الدليل ان المنع من اصله في الدار المخصوصة فلا يقتضي ان اليقاع اصله فيها  
عن المكلف ولو اتى بها فيما كان مصلوة فلو دلل المنع على البطلان ولم يدل على الصحة لا يمنع صحة مصلوة من  
المكلف في تلك الدار ولو اتى بها فيما لا يكون مصلوة في الاخذة في المنع عنه لانه بمنزلة يتكسر لا على بقوله لا يقتضي  
لا ريب في حجة ولكن اي المنع عنه كالصوم مثلاً في قوله لا تقدم في العيدين خبر الامر شرعي لان الامر شرعي هو الصحيح في القواعد  
والحاصل انه لو لم يدل المنع على صحة المنع لم يكن مني الشارع شرعاً لان المنع شرعي هو ما يكره في نظر الشارع ويمكن  
فلما لم يكن المنع شرعياً كان مني الشارع من صوم العيدين شيئاً غيراً اي المنع من طهق الامساك كما هو معنى الصوم لانه لا  
عن الصوم شرعي اي الامساك لمخصوص مع ائمة وذلك باطل اجماعاً فثبت المنع الذي لا يشار اليه بالامساك في العيدين  
اي يرد بالمنع عن الصوم في العيدين الامساك كما هو معنى الطهق للصوم لا الصوم الشرعي اي لا يرد بالمنع من الصوم  
في العيدين الصوم المعتبر في الشرع انه ليس بصحيح في نظر الشارع وهو باطل كما عرفت لانه لا يرد بالمنع المنع المعتبر  
الشرعي فلما في الجواب ما من الاول فهو امتناع على المنع بهذا المنع لا بغيره حاصله انه انما يقتضي صحة الصوم  
مثلاً بهذا المنع الصارح بقوله الشارع لا تقدم يوم العيد وذلك ليس محالاً في المحال اذ كان الصوم معتقداً بمنع سابق على  
المنع ثم متبع الشارع ايضا بمنع آخر كما يتم ان يحصل الحاصل محال اذ كان حاصله بغيره اذ التحصيل الذي تحصل منه اذا  
اذ كان حاصله بهذا التحصيل الذي تحصل منه فهو ليس محالاً كما هو مقرر في المدة واما الجواب عن الثاني فهو انه لو شرعي فانه  
الصورة المعينة حاصله انما لان المنع شرعي بالاعتبار في نظر الشارع بل شرعي هو الصورة التي عينها الشارع سواء كان  
قاسداً او مجتهداً مثلاً الصلوة هي الاركان لمخصوصة معينة من الشارع فلي اي مكان صليوت تلك الاركان ليس بها  
صلوة سواء كانت صحيحة او فاسدة فيكون المنع عنها شيئاً شرعياً يدل على فساد المنع عنه فمما لا يتحقق  
التي انقض فان قوله على ما يقتضي في الصلوة اليوم اقررك يدل على ان الصلوة التي امرت بتركها هي الصلوة الشرعية  
لان اللغو لا يامر بتركها وهو كما مر من ان الصلوة المأمورة بتركها غير معتبرة في نظر الشارع وفاسدة وتختل  
حالة بحيث بالاتفاق فهو ان المنع يدل على الصحة يلزم صحة تلك الصلوة وهو خلاف الاتفاق ولعلم هذا ايضا ان  
الشرعي ليس هو المعتبر في نظر الشارع بل مبدء الصورة المعينة في الشرع فاسدة او صحيحة والالم مني الشارع من  
الحائض لانها غير معتبرة في نظره وبيع الملايح هي ما في البطن الامتلاء من الائمة فان المنع عن سبوا معتقداً في  
لم يصح البيع فلو دلل المنع على عدم صحة البيع لكان مقتضى الدليل من المدلول وانه ايضا باطل



على ان اشترى موزن الصورة المعينة جميعا كان او فاسدا لانه لو فاسد في نظر المشرع واللام نفي عن مبداء الطلب  
من المثلث في مبحث العام والخاص وبما ايضا من محركات الكفاية السمة وبداء بالعلم كونه مهلا والخاص في قول القائل  
الرجل من العربى العام هو اللفظ في اشارة الى انهم من صفات الانعام كما هو مذهب الاصول في قوله تعالى قد توكلت على الله تعالى  
كما في قوله تعالى انما يصيب المستغرق لما يصح له ضمير العامل اياها الى اللفظ لانه في الموصول تخصيص اللفظ كما وقع في فروع الصلح بال  
تخصيص كما استغرق والمردف لا يستغرق معناه المسمى به بل يصح له اللفظ بحيث لا يخرج عنه شي فيقول المستغرق يخرج  
العلم والمفهوم ليس في مستغرق بل هو مستغرق في ذاته كما في الاثبات سواء كانت مفردة او ثنائية او مجعلا كرجل من العربى  
فان الرجل وان كان صالحا كالمسلمين والرجال الا انه ليس مستغرق لما يصح له بل ذلك التعلق على سبيل البدلية فيخص  
بذلك التعريف فكسا اى مجعلا بالمسلمين والرجال ونحوهما من مجموع المعرفة باللام الساكنة لكل واحد واحد ان اريد باللام  
وهو لفظه تاني قوله لما يصح له خبريات اى خبريات مفهوم اللفظ العام فيكون حاصل التعريف ان العام هو اللفظ المستغرق  
الساكن بحسب الخبريات التي يصح ذلك اللفظ لتلك الخبريات فعلى هذا يخرج من الحد على الجملى باللام كالمسلمين والرجال فان علمنا  
بذلك جميع باعتبار شموله لكل واحد واحد كما هو الحق لا باعتبار شموله لكل مجموع ومظهر ان كل واحد واحد ليس من خبريات  
مفهوم الجمع بل هو من خبراته فكيف نكسر مجموع الجملى باللام باعتبار شموله لا جزاءه لا باعتبار شموله خبرياتة فيخرج من الحد واللفظ  
الى ايضا بالانكسار الى رجل والرجل ونحوهما من المفرد المستغرق ان السبيل الى الموصول الاجزاء اى اجزاء مفهوم اللفظ  
العام لا خبرياتة فيكون معنى اللفظ العام هو اللفظ الشامل لجميع الاجزاء والتفصيل اللفظ لتلك الاجزاء فعلى هذا يخرج  
من التعريف القارة المعرفة باللام والواقعة في سياق اللفظ فان شمولها باعتبار شمولها لكل واحد واحد من اجزاء الموصول على  
لا باعتبار شمولها اجزاء الرجل من الرجل واليد وغيرهما فكيف ان اداة الخبريات من لفظ الموصول ولا الاجزاء بخصوصها فيخرج  
ان يولد الموصول الا لعم شمول اجزاء الخبريات فكيف يمكن محال تعريف على انى ان شئ هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصح  
ان يكون واما تحت ومنا جارية من خبريات والاجزاء فاما ان نوصف ضمير على الى الموصول وان جرت الى اللفظ فان التعريف كذلك  
اللفظ المستغرق جميع ما يصح ان يكون اللفظ متفصلا في شموله خبريات والاجزاء وبعبارة اخرى هو اللفظ المستغرق  
ما يصح ان يكون فاما الى الاول في جميع ما يصح ان يكون مفيدا على الثاني في استحقاق احد ايضا لدا اى خبريات  
على صيغة التثنية في زيدان على مفرد الجمع فان كل احد من خبرتين مستغرق لجميع اجزاء المفرد مع انه ليس يعلم ذلك  
زيدان فان الفعل التثنية الى المفعول واحد او مفعولين فاما المفعول الجمع فيقتضي من الفاعل المفعول اجمعين  
انه استغرق جميع ما يصح ان يكون المفعول من المفعول لان كل كلمة من سائر المفعولين في الجملة استغرق جميع ما يصح



من الاجزاء وليس عام وقد يستدرك في علم الشرع من هذا الموضع بجملة ان اى لوجوده من اللفظ مشاهدا على ما في النسخ  
 ذكره التفسير في كتيبه ان المراد بالوصول الخبريات ولا يرد بالجموع المرفوعة باللام لان مفهوم فيها باعتبارها مع تبيين  
 شمولها لكل واحد واحد كما تقدم حتى يرد انقضى شمول الجميع لكل واحد منها هو بوجهه فلو اكرم العلماء بالعبادة امره ان  
 لكل جماعة من العلماء شمول الامر لعالم عالم فاما باعتبار ذلك كل واحد مع الاثنين جمع وغيره لا اذ خلاف اعلى المحققين من  
 ان عموم الجمع باعتبار شموله لكل فرد واما في الامور فانها ان اهل اللسان يريدون من قولهم  
 لا احب العلماء عدم تبيين احد من اهل العلم بغير ان يكون ذلك الجمع بالعموم في كل مع يرد في اللفظ  
 كما انفس عليه المحقق الشريف في حاشي الدليل وقد انا نقل من نسخة الشريفين قد استمر ان الكلام بطل من الجمعية في لم يرد  
 بشي الرجال والساير في اصدق عليها انما استخرنا في جميع خبريات مفهوم ما بعد قول الامم وفي ان الاضافة لا بطل  
 الجمعية فانقضى الجمع اتفاقا علماء البلد بل كان قبل منها المراد خبريات المفهوم خبريات نفس الكلمة للفظ حقيقة واحدا  
 بالمسلمين او حكما كالتساكوت في خبرات الجمع للفظ يرد في المراتب وفي ان انقضى باسم الجمع كالمفهوم بل لان عموم ليس لا باعتبار  
 لا باعتبار خبريات مفهوم اللفظ والبيان لم يفرق في المراد خبريات نفس ذلك اللفظ حقيقة او حكما وازاد الفرق في  
 الحصول والبيان في انفس في موضع واحد في تعريفه للاحتمال في المراد بالاشتركان اللفظ المشترك بين معنيين كالقوله  
 فمما عدا ما ليس قد يكون متفرقا بجمع معناه عند يجوز احتمال الشتر في جميع معناه ليس في الاستغراق ليس بوضع  
 فبقي وضع واحد في مشترك من تعريف العام وكذا اللفظ الاسد عند من يجوز احتمال اللفظ في الحقيقة والبيان في استعمال  
 في الحيوان المفترس والمراد بالجمع بجمع عليه المستغرق بجمع يصلح لكانه يخرج بغيره وضع واحد ليس في كل  
 الواحد في كل كذا ان ليقيد بوضع واحد لا يحتمل التعريف في ذلك الكتاب بذكره فبقي يقتل التعريف مكملا ايضا فان  
 او انفس في جميع لغزهم من واحد من معانيه لاستعمال العين في جميع المراتب العين النابتة يكون عاما في اللفظ  
 في تعريف بجمع يصلح لان اللفظ العين معان اخرى سوى النابتة وهو الشمس والذهب والركبة وغيرها يصلح لفظ العين  
 اما يخرج على هذا التقدير من العام كونه عاما فبقي وضع واحد او في العين في التعريف في المستغرق بجمع يصلح  
 لوضع واحد اذا استعمل في المراتب مثلا ومما فيه استعمال المعان اخرى بوضع آخر لا سيما الوضع في تعريف القراني لعمام  
 بانه اللفظ الواحد لئلا من جهة واحدة على شيين فمما عدا فيقول الواحد في كل سائر الركبة التي تدل على بيان  
 المفردة كتابا لعمام في المراتب من جهة واحدة في المشترك كلفظ العين فانه وان كان يدل على المعاني المتعددة  
 لكن كما ان اللفظ لا يثبت من جهة واحدة بل من جهة اوضاع متعددة وبقر شيين في نحو زيد وعلما ما يدل على شئ واحد



وأنما قال فساد الياويل العام مستغرق لجميع بالصلح لأن قوله شئيين تبادله ان لا يكون فوق اثنين ونقصان تعريف ان  
 عكسا بالمولود الذي يأتي في جملة الموصول مع صلاته عام اذا غير الصلة لا يتم الكلام مع انه لا يصدق عليه انه الموصوف  
 الواحد ايضا انقص الى عكسا بلفظ استحتميل وكذا بلفظ العدد ثم فاذا اراد بها جميع الاستحتملات والمعدومات كما  
 عاين مع انها لا يدان على شئيين فساد لان استحتميل المعدوم لا يسمي شيئا اذا شئيه يساوق الوجود فلا يدخل في الوهم مع  
 كونه فيه ونقصان الحد ايضا لم يرد اي متعابا لثبتي قائم يدل على شئيين مع انه ليس بعامة الجمع المجرد عن اللام والاضافة  
 قائم يدل على شئيين فساد مع عدم كونه عاما اذا العام هو الجمع المعلى باللام والاضافة وقد يصحح هذا التعريف عن الفساد  
 بتطبيقات كما يتم لنقص النقص بالمولود بانه معدوم عام الا انه مبهم وبصلته له في اياهامه فقط واجاب العضدي عن من قد ينقص  
 بان المراد باللفظ الواحد ان لا يتغير ولا يتعد اللفظ بتعدد المعاني كالرجل فاني قد يراد منه سواء اراد به زيد او عمر او غيره  
 لا غير بلفظ الرجل لا يتغير بل بقي على حاله وبهذا القبيل لفظ الموصول مع الصلة ايضا فان قولنا الذي يأتي في قوله هم  
 سواء اراد به زيد او غيره كما يصدق عليه لا يتان بخلاف الجمل فانها تعد وتتعدد المعاني وتغير بما نحو ضرب زيد او  
 وزيد قائم ويقع في الجواب عن لفظ استحتميل المعدوم بانه شئ لثبتي ان لم يكن شيئا عند المتكلمين اذ جوعته هم يساوق الوجود  
 والما اجاب عن النقص بالثبتي فان الذي يدل على شئيين فساد في كل من هذه الاجوبة بحيث تركناه لعدم ما كل تحت  
 في الكلام مع انه انقص الى الامة الكلام ضمن اجمد الانحصار وقال الناجي في تعريف العام ما دل على سميات باعتبار ان  
 هذه السميات فيه اي في هذا المعنى مطلقا اي انما كما في مطلقا غير مفيد بخصوصية صفة اي دفعة واحدة وهو قيد للمطلقات وفرد  
 سميات شئيل الموجود اجمد ومع هذا يخرج بها ما دل على معنى احدها اثنين والمراد بالسميات الاطراف التي يصدق ذلك الامر المشترك  
 عليها صدق الكل على الجزئي وقال اي الناجي يخرج بان شئركت الواقع في الحديث فانه وان حمل على سميات لها  
 اعداد لكن لا تدل باعتبار ان شئركت السميات اي الاطراف في ذلك الامر وهو لم يشرك لان اتحاد العشرة اجزاء لها لا يخرجها  
 فلا يصدق على كل واحد من اجزاء العشرة ان الكل يصدق على اجزائه وتخرج بطلانها الجمع المعهود كالرجل في مثل قولنا  
 زيد او عمرو وكبر فكريت الرجل فان لفظ الرجل في هذا المثال يدل على سميات باعتبار ان شئركت فيه لكن دلالة عليها  
 مطلقا بل مع قيد بخصوصية المعهود بين تخرج بقربة رجل فانه يدل على كل واحد واحد على سبيل البلية لا في تخرج  
 الية الى التعريف الناجي العن من سميات كما استقام طرده اي التعريف لسميات اي بلفظ سميات بصدق التعريف عليه  
 ان ليس بعامة ايضا يخرج الجمع اضافة كلفا واليه لانه عام ولا يصدق عليه اعداد بل ليس مطلقا بل مع قيد التخصيص  
 المضاف اليه كذا يخرج الجمع المعهود كالرجل او لم ير يد افر او الرجل المعهودين على اطلاق بل مع قيد التخصيص



لا يخرج العشرة فان اجزاء العشرة مشتركة في امر واحد وهو الجزئية العشرة موكلة وانما من اجزاء العشرة ان يصدق عليه  
من جزاء العشرة مع انما ليس ليقيم بتدبيره اي من الطرود تبعثات في الخاشية كما يقيم في جميع سميات ذلك  
اللفظ الدال كمن وما او سميات ما مثل عليه ذلك اللفظ حقيقة كالرجال والسليمان او تقديره كالنساء فانه بمنزلة مجمع  
يراد في المرأة فخرجت المجموع بكونه لا يصدق عليه لزوم اشتراك قوله باعتبار امر اشتركت فيه وكما يقيم الامر المشترك  
علماء البلد هو العالم للخاص الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعمودين فانه لم يرد فيه مطلقا  
الرجال المعمودين بل مع خصوصية قد عرفت حكايته العشرة وقال العلامة الخليل في النهاية الاقرب من العام من  
الواحد المتناول بالفعل لما هو في اللفظ صالح له بالقوة مع تعدد موارد وادنى وادنى ذلك اللفظ واخراده في الخاشية  
بما يقتضيه لا يخرج ما لا يفرد واحد لا غير كاشتهر القوم والعالم اذا ربي به ما سوى الله ثم ان يصدق عليه انه مطلق بالفعل  
صالح له بالقوة لكن لم يتعدوا افراده وموارده ويرد على تعريف العلامة مسبقا الصالح للعموم بالنصب على مفوضية سبق  
الحاصل ان الصالح للعموم لا يمكن ان يتباها فان الصلابة سابق على عموم نحو رجال فانه صالح لتناول كل رجل رجل  
بالقوة ومبعد دخولهم الاخرى على صارتا والكل رجل رجل بالفعل فزال الصلاحية بالقوة فضلا عما كان صالحا بالقوة  
غير العلم والعام غير صالح بالقوة وهو خلاف مفهوم تعريف فان مفهومه ان العام بما هو صالح بالقوة والصفة  
بالقوة مستدر كالاتي الصلح يعني هنا كما لا يخفى من يتعارض معك اي الحى بالامثال فان هذا ان كان في العام بالصفة  
ويعود خوله لا يتناولهم بالفعل لانه شامل لكل فضل فضل بالفعل فلا يصدق عليه ان من العام فلا يكون جامعيا على الصلح  
فان لفظ علماء قبل الاضافة كان صالحا لشمول كل عالم وبعد الاضافة لا يتناول الا طائفة البلد فهو عام بكونه صالحا  
ولا يصدق عليه الحمد والموصولات بدون ابدال كالتدري ياتي تصلح كل شئ ويعد ذلك هذا ما يخص كما هو بكونه  
الصلة وباسماء الشرط من غير كلف بشرط كسما كل فانها ايضا يتناول كل فضل من مجال شرط وبعد ذلك فعل الشرط  
يختص به والى ما بينا اشار بقوله تناوذا اي المذكورات قوة اس بالقوة ما لا يتناولها فعل اي بالفعل كما عرفت  
مفعلا ويمكن توجيهه اي توجيهه هذا العلامة بخلاف في الخاشية بان يقيم المراد بما هو صالح لبا كان صالحا بالصفة بالقوة  
للاختصاص او المراد بان صالحا لطلاق اللفظ لا يصدق عليه للاق الطلح على شئ مما لا يصدق عليه لا يصدق عليه لا يكون  
اذا ربي به كل الشئ بان عام فم انت خير بها والنقص بالصفة الاخرى فالنوعين ثم فانما يتم في الاثنين لا غير فالمراد  
ان كان توجيهه في الجملة ولا يبعد ان يقال في تعريف العام هو اللفظ الموصوف للاداء على استغراق اجزائه اي اجزاء اللفظ  
كل ارجل وقد عرفت من الاستغراق او جزئية كماله في الرجل في الخاشية ولا يصدق عليه ولا يصدق عليه ولا يصدق عليه



والاشارة والابجدة لان وضع كل منها ليس للادلة على الاشتقاق بل للدلالة على معانيها لا غير ولا يرد مما تامل لان في بيانها  
 انما يظهر من هذه الاشارة ان اشتقاق فصل صيغ العموم التي تستعمل في بيانها حقائق في اى في العموم كافي لخص  
 اختلاف الاصوليون في انه بل وضع للعموم في لغة العرب صيغة ام لا جمهور المحققين والشيخ والمحقق والعلامة على ان للعموم في لغة  
 العرب صيغة تستعمل فيه حقيقة وفي الخصوص مجازا وعليه باقية من العقلة والشافعي وقال علم الهدى والمرجعي ليس  
 للعموم لغة وضوح او استعمال في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم وليس عليه على ان تلك الصيغة  
 نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله قبل صيغة الام في عرف الشرع الى الوجوب ذهب جمهور الى ان جميع النسخ التي يدعى فيها العموم  
 في خصوص من تستعمل في العموم مجازا قيل بالوقف والادل هو ما افتراه المصنف وفاقا لشيخنا صاحب المعالم ووجه صاحب القوانين  
 الضمير والوجه لا يشترط ان يكون اللفظ في العرف لا يعمدون من قولنا اضرب احدا من دخل دارى فله درهم وتسمى طار  
 زيد فذكر الاعموم جهالة عدم النقل مثبت الوضع في اللغة وغير ذلك من الاول في اشتقاق الفاعل بين صيغ العموم بقوله كاسا  
 الشرا ونحوه دخل دارى فله درهم الاستفهام نحو من ابوك قيل علم العموم على اسرار بشرط وضع واما اسما الاستفهام فغيره  
 بحث والامام الذي ليس للمعبر كانه في اللغة ومن دنا اسم فليس معرفا بلاسما اى الام للعموم واكثر من معرف بل هو  
 ويجوز ان يضمير اليه ليس الاول اولى ومثال المعرف باللام انما بلغ الماد قد ركب لم يسم شي والقاتل لا يرث وقوله تعالى  
 المعصية وحرم الربوا ثم منهم فخلقوا في اخذ المعرف باللام للعموم ففعل نعم وغراه الحق الى الشيخ قيل لا ولا اختاره الحق  
 والعلامة وجميع المثبتون برهين احدهما جواز وصفه بالجميع فيما حكمه البعض عن الاخص من قوله اهلك الناس الدرهم  
 البقي والدينار الصفر واجب عندنا لا يدل على العموم لان قول العالم فرد في قول الجميع مجموع وجميعا يكون بعيدا من  
 مبنى الجواب على ان عموم الجمع ليس افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق بل هو تحقق هو ان عموم الجمع ايضا باعتبار كل فرد  
 كعموم المفرد وقد يجاب بان وصف العام بالجميع قرينة على اراوة الاشتقاق منه بخلاف لا تكثر مطلق الاستعمال فيكون ذلك  
 مجازا وما فيها صحة اشتقاق من المفرد المعرف تامل على عمومه كقوله ان الانسان اخي خسر الذين آمنوا واجيب عنه  
 بان صحة الاستفهام انما تدل على العموم لو كان مطروا وليس كذلك فيكون هذا الاستفهام مجازا وجميع النامون بانه يجوز  
 اكلت الخبز وسربت الماء مع انما لم تامل جميع الاجزاء ولم تشرب جميع المياه وبانه لا يجوز تأكيد المعرف باللام بما هو  
 بالعام ولا يحدده بالجميع فاما ايقربا والرجل كليم ولا جاء الرجل العلماء فلو كان المعرف باللام للعموم لجاز ذلك واجيب بانه  
 القرينة الدالة على اعمد في الاولين والادال على العموم لو لم يكن قرينة على العمود على ان المراد الطبيعية مع قطع  
 النظر من الطباقيما على الافراد وعلى ان المراد الطبيعية من حيث انطباقها على فرد معين اى معين كان كافي



قوله او قل هو حق بشر العلم والمثاليان من هذا القبيل اما عدم جواز جلاء اصل العلم او جلاء العقل العلم فلهذا من مناسب ان يقال  
 منسوي انما اعرفت بما علم ان شرعها هو في ذاته لغو المعرف على العموم مطلق اي في جميع الاشكال بحيث لا يمتثل في غير العموم  
 لكلمات جازا على من جهة جميع العموم انتهى فلهذا انما هو شرع في ذاته واجب العموم مطلقا ومن هنا قال شيخنا صاحب الجواهر في بيان  
 مقتضى ذلك ان مقتضى من لفظ دلالة لغو المعرف على العموم في الوجود لا يصح بالضرورة لذلك عدم المصادفة في  
 فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاكلام الشرعية فالبا على الدوام من حيث لا يدور في كفا في قوله تعالى اصل من  
 الربوا وقوله اذا بلغ المائة كرتن وخمس مائة ووجه قيام القرينة على ذلك انشاع الرواية الهية بعبارة او كما كان  
 انما يخرج على الكليات باعتبار وجودها كما علم المادون فانما ان يرد الوجود على اصل جميع الاقوال ولو لبعض فربما كان  
 وبعض شافى في كونه لا يكتفي بغير من الوجود وتخرج من قوله من الربوا عدم خمس مقدار كرتن في بعض المادون غير ذلك من موانع  
 في الكتاب الهية فحين في هذا المادون كرتن وخمس مائة ووجه قيام القرينة على ذلك انشاع الرواية الهية بعبارة او كما كان  
 قال في آخره في البحث وقيل ان المالكين لم يسمو به صدر من كثير فاذن قرينة ما لا يدل على التفرق انما يكون في ذلك  
 ووجهه انما يدل على كونه في كذا الحكم شرعية كما لا يخفى على المتدبر او مضافا الى كونهم انفس مضى انفسا للعلم  
 حيث لم يكن الاضحية للعلم نحو عالم البلد وقوله تعالى ان من لم يعلم واما ما قيل من انهم بالتعريف والاختلاف لان الجوز  
 انهم هم الاقرنية بشر على نفس وقرينة خبر جازية والجميع كذا اي معرفا لا م تعريف او مضافا الى انهم كمن يعلم بغير العلم او بما  
 البلد والمرد بالجميع ثم من يكون على التمسك والسلامة ليدان كذا الموثق او الكثرة لم يفتقر الى معرفة سبب صحابته وروايت  
 عليهم ولم يعرف في مخالفة من الامامية ولا يتحققوا انما الغنا ايضا خلاف الشريعة فليست عليهم الا بالجمعي قال ان الغنا ليس  
 سواء اصل العدد ولا وحكي في اعمان الى على الفارسي وعزا للمارزي الى ان حله لا سفر الى هذا القول انما تضعيف لا اعتبار  
 اما بالجميع المتكفر فالاكثر على انه لا يفي العموم بل يحل على اقل مراتب الجمع وفيه شذوذه منسجم اليان والفرق والبروي في التمسك  
 الكثيرة الى افادة العموم وحكاية الحق من الشيخ بالنظر الى الكلمة والنتيجة الاكثر من ما يقيم جازي رجال فلهذا او اربعة ومائة  
 مشترك كما في العدد والاربع او فرد فليكن الاستغراق بل شك في كل بل كما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناول من الامداد  
 بل يصلح لكل واحد واحد كذا رجال ليس للعموم فيما يتناول من مراتب العدد بل يصلح لكل جميع بل انهم اقل مراتب الجمع  
 واجبة الدخول قطعا في الراية وبقى ما سواه على حكم الشك فاصل وجميع الشيخ بان الجمع المتكفر الاول على القطعة وكثرة  
 ومما رث من حكيم فالاراد القطعة لبيان حيث لا قرينة يجب على الكل واجب منه لولا بالضرورة بما لا اراد لكل تسببه  
 اليه او ثانيا بان اللفظ لما كان مضمونا بالجميع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الإطلاق متوقفا للمعنيين كسائر اللفظ











خص فبايدل على كونهما في المخصوص عكس منه في العموم والاعلية تدل على الحقيقة واجاب عنه بقوله واشل المشهور  
 لا يفيده فانه يدل على تخصيص كل عام وهو لا ينافي كون الجمع للعموم مع ان التخصيص انما مشعر بالعموم اولها العموم  
 اطلاق التخصيص واجتعاله انما لا يشترك بان المصنع المذكورة تستعمل تارة في العموم وتارة في التخصيص والاشل في التخصيص  
 الحقيقة فتكون مشتركة فيها واجاب عنه بقوله والمجاز غير من الاشتراك لما مر فتكون المصنع مسطورة حقيقة في العموم  
 في المخصوص واعلم انه قد وجدت في المتن التي رتبها ان حجة القائل بالاشتراك وقعت بين دليل القائل بالتخصيص وكان  
 ذلك يوجب الخط في نظم عبارة المتن وتقدم من شأنه التاخير وتأخير ما من شأنه التقديم او كان المناسب ان يذكر  
 الاشتراك بعزل وحجة التخصيص بجانب بسبب ذلك الخط ليس الا من يعرف التاخيرين اذا اتمثال مثل ذلك بعيد عن مثل الكمال  
 بروايتهم فنظر الى ذلك ذكرت حجة القائل بالاشتراك بعد دليل القائل بالمخصوص اقبلها تبعا لبعض الشارحين انما هذا  
 فصل قد انفوا في اطلاق صيغة الجمع على الاثنين او الثلاثة قيل انه حقيقة للثلاثة ومجاز في الاثنين وقيل  
 على الاثنين حقيقة بخاره الغرض الى وسبويه قيل ينبع اطلاقه على ما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وما اختاره لمحقق هو  
 الاول وعليه لا يشترط حيث قال اقل مراتب صيغة الجمع والاطلاق عليه الجمع حقيقة ثلثة لانها ان كان اطلاق الجمع على  
 الاثنين بطريق المجاز في الهاشمية اطلاق صيغة الجمع على الاثنين مما لا ينبغي النزاع في وروده في كلامهم على النزاع الذي  
 يتقدم به ان تلك الصيغة هل هي حقيقة في الاثنين ام مجازية لان الجمع المثالي انتهى ويعلم ان النزاع انما هو في صيغة الجمع  
 لفظية ام معنوية وبين الجمع المكسر السالم وضما وجرما والتاخير في الجمع اي على الاثنين يعني متى اطلق صيغة  
 الجمع فبادرته الزائدة على الاثنين لا الاثنان والتاخير دليل الحقيقة يستدل القائلون بان الجمع حقيقة في الاثنين  
 الاول بقوله نعم فلان كان الاخوة ثلاثة السدس حاصل الاربعة انهم ام الميت في اشرع الثلث اذا لم يكن معها  
 من اولاد والاخوة ولو كان معها الولد والاخوان فصلوا انفسهم الام بصير سدسا لا الثلث والى هذا اشار في الترتيل  
 فالاخوة في الآية اشرافه جمع قد اطلق على الاخوين اوها ايضا كجيان الام عازا ومن السدس الاصل في الاستعمال حقيقة  
 فتكون الجمع حقيقة في الاثنين واجاب عنه المصنف بقوله ومجيب للاخوين بالاجماع لا الآية حاصله ان الاجماع قد تعقد  
 على ان الاخوين كجيان الام من الثلث فزيادة الاخوين من الاخوة انما هي بالاجماع لا بالآية حتى يتم الاستدلال  
 ان الجمع لاثنين ولو سلم لانه الآية قس مع القرنية لا مطلقا والثاني بقوله نعم مخاطبا الى موسى وهارون فاذا ساءلنا  
 انما حكم مستوفى فتميز حكم الجمع بغير خطاب الى اثنين ويؤيد ان الجمع حقيقة في الاثنين فاجاب عنه بقوله وقوله نعم انما  
 حكم الجمع اي موسى وهارون مع فرعون حاصله ان المراد بغير حكمهم موسى وهارون مع فرعون فيكون خطاب الجمع



بالجمع وليس المراد به موسى و هارون فقط من يتم الدليل على ان الاحتمال ثم الحقيقة واثبات بقوله الاثنان فافهما  
جماعة فانه يدل صراحة على ان اطلاق الجمع على الاثنين فصاحدا و اجاب عن بقوله و ظاهر قوله الاثنان فافهما  
جماعة لا فتا و ما اى الجماعة يعنى قوله يدل على ان الجماعة تنفرد كتحصيل فضيلتها بالاثنتين و ما فافهما على ان الجمع  
على الاثنين مع انه ورد في الخبر ان المؤمن و معه ايضا جماعة او الم يكن مع من يصلى معه ايضا ليس من شأنه ان  
اللفظ فافهما و ان كان لفظ الباع و باسط الذراع في علم اللغة كمنه لبحث تسليم الاحكام الشرعية لا تعليم اللغة فلا يفتى  
فعل شرعى يجب جملة عليه و ايرضا بقوله لا التعليم لانه اى قوله و ذلك لا لتعليم اللغة مع ان البحث في صيغة الجمع لاني  
لفظ اى لفظ الجمع حاصله ان البحث في ان سبعة الجمع كالرجال و المسلمين بل يطلق على الاثنين عام لا ليس البحث في  
ان لفظ جمع م ع يطلق على الاثنين و صارى الامر ان يفهم بالحديث اطلاق لفظ جمع م ع على الاثنين و يجوز  
عن محل النزاع و في ان التباديل من لفظ الجماعة ايضا الثانية و ما فافهما و كذلك لفظ الجمع اذ لم يقصد به المصداق  
اعنى الانضمام و الظاهر انهما ايضا من محل النزاع و الذى هو خارج عن محل النزاع هو اوجه جمع م ع بين مطلقين  
الاطلاق فانه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة كما صرح بالتحقق في القاسم الجليلاني في القوانين فصل التخصيص  
في اللغة جعل شى شى بحيث يوجد في غيره و في الاصطلاح قصر العام على بعض مستيائة اى مسيائة  
العام كذا عرفه ابن الحاجب و يجهى الاشارة و قد يطلق التخصيص على قصر غيره اى على العام على بعض مسيائة كقوله  
فانما ليست بعامة بالنظر الى اعداد القوم و التخصيص باستثناء التثنية منها و راوينا بسبعة و كذا المسلمين العمودون  
في نحو جابر المسلمون الا زيدا فان الاستثناء عن العمودين التخصيص و ان لم يكن للعمود عام اصطلاحا في الحاشية و بطلان  
ان كلما يصلح كناية لكل يصح تخصيصه و ما افلا كذا قيل و اورد عليه نحو ما رايت احدا فانه تخصيص لا يوكده و نحو كل  
الزخيف فانه يوكده و لا يخص بالطلاق لاجل عدم التعميم انتهى انت تعلم ان الضابطة ان كلما يوكده كل تخصيص  
عكسها و هو كلما يخص كل بل لان الكلمة لا تنكس الاجزائية فلا ورود للنقض نحو ما رايت احدا و اما نحو كل الزخيف  
فيمكن ان يقال انه من الاطلاق المثال كقوله فتائل و هو اى تخصيص محلا الاطلاقين لا بالاطلاق الاول فقط  
اقاما متصل و المراد به التيقن بنبذ كلاما كما و فسر كلامه بتلخيص الكلام و لا يكون تاما بنفسه و هو اى التعميم  
بالمتصل يوجد في امور خمسة الاول الشرط نحو اكرم الرجال ان كانوا اعداء و اكرامهم و قصر الكلام على بعض سياتهم ثم  
لا عداء لا يطلق الرجال و هذا التخصيص بالمتصل ان يخصص بها نحو اعداء شرط لا يقل عن كلاما و يطلق عليه الكلام و  
اما بنفسه بل يحتاج في تامة الى الجرأة الصفقة نحو اكرم العلماء لا تقبلا رفقة قصر العام الذى هو العلماء على بعض سياتهم



هو الاختيار والخصص هنا الاختيار متصل لعدم كونه كلاما تاما بنفسه والغاية والمراد بها نهاية شئ وطرفه ولها ضيقا  
 حتى والى حكم العباد بها مخالف لما قبلها نحو اكرم العلماء الى ان يقالوا الملوك او حتى ان يقالوا الملوك فقد قصر العلم  
 على الذين لم يقالوا الملوك والذين قالوا فلم يميزوا بذكر من فالخصص هنا ايضا متصل وهو الى ان يقالوا الملوك لعدم  
 تمامية بنفسه وبذلك البعض نحو اكرم الرجال ملأهم فقد قصر الرجال العام على العلماء بالخصص المتصل وانما قصر العلم على  
 البعض دون اقسامه الباقية لعدم صلاحيتها للتخصيص والاستثناء المتصل نحو اكرم الرجال الا زيدا بالخصص لا لانه  
 ليس بنفسه كلاما واحدا متصلا عن المنقطع لعدم صلاحية للتخصيص او يكون تخصيص بنفسه والمراد به بناء على  
 نفسه في التخصيص من غير حاجة الى ضم شئ اخر نحو اكرم العلماء ولا اكرم زيد او فقد قصر العلماء العام على البعض  
 وهو سوى زيد بالخصص وهنا لا محرم زيدا مستقلا بنفسه لا يحتاج في العامة الى انضمام شئ آخر وهو اى التخصيص  
 بالمتفصل يكون بغير ما اى بغير الامور الخمسة الزبورية فهو اما عطف كقوله ثم خالق كل شئ فلفظة كل عام مثل شئ  
 الموجودات وفيها انبارى تم فالعقل يخصص بحكم البداية ان البارى اتم خارج عن عموم لفظ كل فانه خلق جميع  
 الموجودات الا انه ليس فالعقل نفسه لقدمه وازليةه وايضا خرج عن عموم لآية بحكم العقل افعال العباد عندئذ عند  
 واما ان قل كقوله ثم خلق لكم فى الارض ميعادا فهو عام بحسب الاشياء فقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فخصص ثم ان  
 القوم قد خلقوا فى ان منى التخصيص الى كم الاشهر حوازه الى ان يبقى جميع يقرب من مدرك العام ويجوز الاستعمال  
 فى منى الوجود على سبيل تنظيم المراد بقاء جميع يقرب من مدرك العام ان يكون الباقى من التخصيص اكثر من النصف سواء  
 كان العام معلوم العدد او لا بل يعلم بالقرينة ان الباقى اكثر من النصف كما يتكلم اهل مصر جبال الا خمسين فانما علم  
 بالقرينة ان الباقى من التخصيص هو اكثر من النصف وان لم يعلم عددا بل المصر بخصوصه هذا القول هو الاشتهار وقيل  
 ان يكون الباقى من التخصيص هو اكثر من النصف بغير ما قلناه الى ان يقال ان التخصيص حتى يبقى واحد قيل حتى يبقى اثنان قيل  
 اثنان وقيل ان صيغة الجمع من ابداء لفظه حتى غير يجوز الى الواحد قيل بالتفصيل الذى ذكره ان نصف بقوله بحسب  
 التخصيص في الاخير حتى الا انواع الخمسة الزبورية وبها التخصيص بطل الاستثناء المتصل الى واحد على ما  
 مر في التسمية بآية حيث لم يحدد احد من غير ما اى من الاخرين سواء كان تخصيص متجرا كالشهادة او منفصلا كغاية  
 او بغيره فى عام محصور فى قابل الاعاديجز التخصيص الى اثنين متعلق بقوله فى غير ما المراد بالحصص على ما مر  
 ما يكن منه فى احدى النظر فلا يكون له قاصر من وبالظليل لم يعتد به بل بالسيرة العرفية فليلا توضع هذه العبارة  
 ان تخصيص ان كان بالاستثناء المتصل او بطل البعض فيجوز الى ان يبقى واحد كما عرفت المتألفين وان لم يكن



التخصيص بما لا يكون متجسداً كمن يميزه تشارة والبال من شرطه والتفصيص او يكون بالتفصيل في ما لم يكن  
 في قليل الا حاد فيجوز التخصيص بالان يبقى ان كان نحو اكرم مني ثم الطوال لبيان كماله الطوال الى ان يعبروا عن ان  
 الطوال وغير الغشاق اشين وتوتمت كل من ذلقت وقد قتل اشين وهم كانوا ثمة مثلاً في غيره اى غير المحذور  
 التعليل سواء لا يكون المحصور ام لا او يكون محصورا لكن لا يكون تليلاً كالا ف شلاً ففى ذلك يجوز تخصيص العام  
 ان تقي ابد التخصيص جميع يقرب من قوله اى مدلول العام والمراد ببقا جميع تقرب من مدلول العام كون  
 الباقي من التخصيص ازيد من النصف كما عرفت نحو اكرمت القهار واكرمت عبيدى وهم ملئون مثلاً واكرمت اعمى  
 او عشرة منهم حاصل الكلام في هذا المقام ان وجه اكتشاف المرام ان التخصيص ما اتصل او انفصل وتخصيص ما انفصل  
 بالاطلاق الخمسة المرزوبة في المتن وفي الشرط والمفردة والفاية وابدل البعض الاستثناء والمتصل فقط الاخرين يجوز  
 التخصيص الى ان يبقى واحد سواء كان العام محصوراً في قليل الاطوار ام لا بقى اثنان الاول يجوز ان يبقى اثنان  
 مثلاً فاداً بالتخصيص ما انفصل نحو زالى ان يبقى اثنان ايضا لكن بشرط كون العام محصوراً في قليل الاطوار وان  
 يكون محصوراً في قليل الاطوار فيجوز تخصيصه الى ان يبقى بعده جميع يقرب من مدلول العام اى ازيد من النصف وان  
 على هذه الدوى الاخرى بقوله تعالى رايست كل من في البلدة ولم ير الا واحداً او ثلثة او اثنان يعني من قال ايت  
 كل من في البلدة وقد راي واحداً او اثنين او ثلثة فالوف بعد ان كلامه بالواو المشكك لا غياش في ذلك قوله تعالى  
 اكلت كل رايه في اهلستان وقد اكل واحداً او اثنين او ثلثة وقوله اكلت كل ما في الصندوق من الذهب في  
 دينار وقد اكل ديناراً واحداً او اثنين او ثلثة وقوله كل من دخل داري فخر لوجه الله وكل من جاءك فاكده والادوية  
 وهذا الى ثلثة وقال اردت زيدا او بوعمر او بكر وكذا في حكمه قوله رايست كل العلما او اذ كان الامام للمسدس  
 عشران وقد راي واحد او ثلثة ثم من البحث غير محقق تخصيص العام بالتفسير الاول بل هو شامل لكل التفسيرين و  
 المذهب مساوي في كلا الاطلاقين على ما صرح به المصنف في الحاشية وليس للمخالف اى مخالف المذهب شبهة  
 وهو القول بجواز تخصيصه الى واحد او اثنين او ثلثة ما اى دليل حتى يقول ولا يحل فيه واجح يجوز ذلك  
 الى الواحد او الاول يستحال العام في غير العموم مجاز على تحقيق ذلك فالذي بعض الافراد دون البعض ليس له  
 او ثلثة فيقتصر على من بقي بالواحد لا سبب يمنع عدم اربعة البعض لان اكثر القرب الى الجميع وانما في قوله ثم  
 لحاقه بان والمراد به ثم واحد واجب بعد بان هذا من قبيل المطلق الجمع على الواحد العظيم وغير متناهي فيه ليس  
 من باب تخصيصه فان العظام لا جرت عادة ثم بانهم يكون منهم ومن اتباعهم فيقولون بانهم فصلاً كما



كنية عن العظمة ولم يبق معنى العموم لموافق الثالث لو كان تخصيص الى الواحد متنعاً لكان امتناعه من جهة انه يخرج  
 موضوع اللفظ اذا ما منع سواه وهذا يوجب تنوع كل تخصيص سواء كان الى الواحد او غيره واجب بان في تخصيص الى  
 الواحد يلزم ان يتصور الاستقبال في الكلام لا في غير الواحد فيجوز تهادون ذلك الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس  
 قد جمعوا لكم وانزل بانيهم ارجعوا بالحق المفسرين في هذا الموضع ان تخصيص الى الواحد واجب اولاً بلين اتفاق  
 المفسرين وثانياً بان الناس ليس يعلم بل معهود وليس من العام فبيان الناس اسم جمع المطابقة على الواحد على سبيل  
 غير واضح وهذا التفسير رواه احمد بن حنبل عن ابي اسحق على ما صرح به صاحب القوانين فلا وجه لردّه فالجواب في الجواب ان  
 ان ذلك ليس من باب تخصيص بل من باب تشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى مياد رسول الله لم يجز له بعد عام احد  
 الله ارجع عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الضمارة والاحكام من الحرب ويكون ذلك سبباً لخرابة  
 اهل الاسلام فاراد تشبيه رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخفهم حتى يتقاعدوا فخلق نعيم بن مسعود  
 اشترط عشرة من اهل اهل ان يشبههم عن الحرب مجازيهم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه تشبيهه  
 عن بيان الناس لغير ابا سفيان وجميعه يعلم من مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانم قالوا ذلك  
 وهذا محاذ شائع في المعادرات وفي تكرار المرقف بالعام اسيام الى المبالغة في الاتحاد هكذا اصرح بل المتفق اليه انما  
 الجبل في الخامس انه عام بالضرورة من اللغة نعمه قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اكل يتكلم ما يتناول الماء  
 واجب بان المراد بالعموم الذي ليس من باب تخصيص العموم في شئ واحد من جهة ان تخصيص الى الثلاثة والاثنتين  
 بما قيل في الجمع ان قوله ثلثة هو اثنتان فهو متفق تخصيصاً كما نهم جملته فربما يكون الجمع حقيقة في الثلثة او اثنتان  
 بان الكلام في اقل مرتبة يخص العموم العام لا في اقل مرتبة بلين ما لا يخرج من جهة ان ليس بعام ولم يقيم دليل على  
 تلازم حكم الجمع والعام فلا تعلق لاجلها بان ثلثة لا يكون اثنتان لا في فصل العام المخصص لثنتين  
 لا كليل محبة في الباقي بعد التخصيص لم يعرف في ذلك مخالف من الاحاب فيقول انما قسم على ذلك خبركم احكام الاربعة  
 وعمر وانما لكم فليس بالعلماء سوى زيد وعمر واما العام المخصص فليس نتيجة اتفاقاً لا في الكل ولا في الباقي  
 مطابقه الاحمال كان الاجمالي من جميع البرجود فعدم البحية في الجمع نحو اقلوا المشركين الا بجمع  
 فعدم التخصيص محمل يتوقف على ابيان فلا يكون محبة لا في الكل ولا في الباقي عدم التحسين وان خرج البعض من  
 العام كعدم غير معين في محمول وجهالة المخرج يستلزم جهالة الباقي وان كان الاجمال في الجملة فعدم البحية في قدره حال  
 اقلوا المشركين الا بعض اليهود فلا مجال في غير اليهود وباجل ان التخصيص غير المبين ليس محبة في شئ فعلي هذا الكلام



محتمل اطلت لك جوارى لا واحدة يجب الاحتجاب عن الكل وشبه استنباط المحللات بالمرآت والحب الطاهر ثبات  
 والمركب بتيات فخر من كل والحق الف اي لمن خالفنا في عين المخصص بالمبتين فمستد احوال اعداها عدم الوجوه  
 وهو مختار الي فخر موسى بن اباان وحكاية امام الحرم من جابر المعززة وطوال الف من محاب الذي في انبائها بحجة ان  
 خص بمقتضى وعليه المبنى وانما اشياء بحجة النكاح لفظ العام مبنا من الباقي قبل تخصيص غير انما اشياء من غير  
 الاخر في والذي بخلاف آية المسرفة فانها لا تبنى عن النصاب والمحرز وهو مذهب ابي عبد الله الجدي ورايها بحجة  
 لو كان العام قبل تخصيص غير محتاج الى البيان والشكر من فاقه بين في امره قبل خراج الذي بخلاف انما اشياء  
 لا احتياجه الى البيان قبل خراج الحائض وذلك من ابي جعفر عليه السلام كما راجع في اصل وهو المختار بعبد الجبار ومختار  
 بحجة في كل الجمع من الاثنين او الثلاثة كما عليه بعض واشتد على ابي جعفر في كل الجمع لا ان يكون  
 قال لبعض فاذا قل اسيد لعبد والكرم الطاهر الا يزيد وهو اقل من ثلثه ستم واثنين على تفاوت  
 الرايين لتمام ان العام لمخصص سبب في الباقي بقاء الشيء على ما كان متناولا قبل تخصيص اذ انما  
 كان قبله متناولا لكل فرد من ثم رادوا والباقي لمخصص ايضا من جهة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان  
 عاين فيكون بعد تخصيص محبة في الباقي وخرج السلف من العلماء واول جمعة به اي بالعام لمخصص  
 فيه اي في الباقي بلا تكثير احد من الاحباب فيكون اجماعا وعصيانا بعبد باسما للكل اي لو قال اسيد لعبد  
 اكرم اشعراء الا ويا او بكر افر ك العبد اكرم الجمع بعد عاصيا ولا ينبغي ان يدل دليل على ان اسيد لعبد الاول الثاني  
 من ثمرة الزوجة دون الثلثة الباقية بخلاف الابلين السابقين فانما جتان على الجمع وربما جعل على  
 المطلوب بانه لو لم يكن العام المخصص محبة في الباقي لكان افادة الباقي موقفا على افادة ما خرج من قوله  
 افادته لما خرج منه ايضا موقوف على افادة الباقي لزوم الدور والا يلزم الحكم فان الباقي وما فرع عنه بالتخصيص  
 في كونها من افراد العلم موقوف احد بها على الاخر ضرورة ان لا يخرج من جميع ما مرع وزيف المصنف في  
 بقوله لا لزوم الدور الحكم اي محبة العام المخصص ليس بدليل لزوم الدور او الحكم لولا المحبة لانه اي لا دور  
 اللازم في الاستدلال ليس دور استقلا اي توقف الشيء على نفسه بل هو دور وقيل كما يكون في ابتداء اثنين  
 المبتدين المتساويين ليس دليل على ان العام مخصصا لهما بل انما هو لان العام لا يرد به سخاة الخفية الذي  
 جميع الاقاروه فردوا العام في تلك الجازات ولم يرد لان بعضها ليس اولى من بعض الاخره فمقتضى قول من انما  
 قالوا اراجع الى القائلين يكون العام محبة في الباقي في كل الجمع واما الى مكرى بحجة مطلقا مع القائلين



في قول المحقق في شرح المشايخ مما تقدم في لفظ الظاهر من الماويل لان المصنف لم يذكر من احوال المخالفين الا قول المحقق  
في قول المحققين ان يذكروا دليله الفيا والمحاكاة ايضا لظن باننا الا ان يقع على الثاني فيكون قول المصنف قد ورد في جوابه  
فرد واما لذكر المحقق مطلقا في قول المحقق ولما اخرجنا في قول المحقق فيكون الكلام عاما لا يخصص  
قوله في ذلك في الجواب قلنا القين بالدليل فيحقق كونه مطلقا له اسما واما في قول في اثبات المطلوب فتأمل في  
هذا فاعلم انه على تقدير ارجاع ضمير قوله الى القائل بالمحبة في قول المحقق في العبارة جملتان متفاظلان ولما  
فيكون عامينهما ان اللفظ العام حقيقة في العموم وفي سائر ما تحته من المراتب مجازا فاذا فحصل العام كونه عاما  
في الباقي وفيما خرج عنه بالتخصيص حال مجازيا فيقتعد بمجازات العام فيحصل التردد لمحقق انما هو انما هو  
والباقي مشكوك فيه فيكون محبة في التيقن واما في تقدير ارجاع ضمير المحبة مطلقا الى انما هو  
في قول المحقق فيكون الجملتان المتفاظلتان وليست الماويل لذكر المحبة والافاضة القائل بها في قول المحقق  
تقرير دليل الاول فهو ان حقيقة اللفظ العام في العموم وسائر ما تحته من المراتب مجازات ولا يرد عليه في قول المحقق  
فيها فلا يكون محبة في شيء منها واما تقدير الدليل الثاني فاذ ان قول المحقق في الباقي مشكوك فيه اعرفت كونه  
محبة في المتحقق في ذلك الكتاب لا محبة في غير ذلك المتعلق قلنا ان الباقي بعد تخصيصه بغيره بالدليل  
تتعلق جوابه ان يستدل عام حاصلا ان ما ذكرناه من تعدد المجازات والتردد انما يتم لو كانت المجازات مساوية  
ولا دليل على تعين احداهما وهذا ليس لك بل تعين الباقي بالدليل فيحقق به فلم يبق التردد فان الباقي اقرب  
الحقيقة من غيره وتخصيص قرينة ظاهرة في ارادة الباقي مضافا الى ان الكلمة تقتضي ان لا يطلق الحكم للفظ على  
معنى مجازي بغير قرينة كما هو مقتضى الاصل والقاعدة الناصية من الحكمة فيحمل العام على الباقي بالقرينة وترجح  
اقرب المجازات فقد سار قوله في الجواب ان كلا التقديرين هو جعل قوله في تعدد المجازات ان جملتين متفاظلتين  
ولما واحد او دليلين حاصلا على التقدير الاول انما لان المحقق في قول المحقق في الباقي مشكوك فيه فان كل الباقي  
اقرب الى الحقيقة فيحمل العام عليه ترجحا لاقرب المجازات ولما ذكرنا على التقدير الثاني انما لان تعدد المجازات ترجح  
العام فيها لانها تكون على تقدير تساوي المجازات بدون ترجح وهذا المرجح موجود على حمل العام على الباقي كما  
عرفت والله و المصنف ما احسن في الاستحسان حيث جعل الفقرتين جوابا بالدليلين فصل السبب الذي ورد في  
به ان يخص العام سواء كان العام جوابا لذلك السبب او غيره اي غير الجواب اما العام الذي وقع جوابا  
فيقال ان السبب ايضا لا يعم الباء وقد كسر في القاموس وهو بغير بالنية المنوطة على صاحبها ان لا يعلق







تعد اتفاقا بل بحيث لو تعدى عند ذلك لشخص فبذلك ان قل الحاقا لا فخرت عام مختص بعدم التعدى عند ذلك لشخص بالارز كمن في حلقه وهو كما ترى فثبت ان السبب يخص العام قلنا في الجواب من اوله ان الارز المربوب  
 ايعن الاول بقوله قطع بارادة دخوله اي دخول السبب في العام مانع عن اخراج السبب عنه بالاجتهاد والحاصل اننا لم نقل  
 بدخول السبب في العام لان وروده انما كان لاجل السبب فيكون منصوصا فيه فلا يجوز اخراجه بالاجتهاد وكثيره واما  
 يجوز الاخراج بالاجتهاد فيا لم يكن منصوصا فيه وبذلك المنع المذكور اي المنع من خروج السبب عن العام بالاجتهاد  
 مع معرفة السبب نفسه فائدة فائدة هذا جواب عن السليم الثاني فاصلته قوله بعم العام بورد السبب لثبيل السبب  
 اليها فيكون نقله فائدة فائدة ثم انه لنقل السبب فائدة ثانيا الاولي معرفة ان السبب لا يخرج بالاجتهاد والثانية  
 معرفة السبب نفسه ايضا فائدة او معرفة الاسباب بما يقضي الى فهم المراد كما لا يخفى وغيرهما من التوابع كمعرفة شأن  
 الحكم ومعرفة السبب والخصص وغير ذلك والمطابقة بالزيادة حاصلة هذا جواب ثالث وليلزم حاصله ان قوله بعم العام  
 لغات المطابقة بين السؤال والجواب في غير المنع لان العام الواقع جوايا شاملا للسؤال وغيره مما زاد عنه وذكرنا  
 لا يخرج الجواب عن المطابقة فيحصل المطابقة بالزيادة الا ترى انك اذا سئلت اكلت الرمان فاجبت اكلت الرمان  
 وليس التفاح وغيره فاقول نعم كذا قد فوت المطابقة بين السؤال والجواب غاية الامر ان يتم قد است بالزيادة  
 عن السؤال لفائدة العلم ليس فيه عناية ولا تنبيه وسبب البحث عرف خاص وهو عرف المحاوره هذا جواب  
 عن رابع ولا يلزم حاصله ان في المثال المر بوعرف المحاوره يحكم على انه حانث لو تعدى عند ذلك لشخص فقط  
 كمن عند التعدى عن غيره فثبت البحث هو العرف الخاص اي عرف المحاوره لا عموم المنة فمثل ما ذكرنا  
 لا يقع في قاعدة الكلية وهي ان السبب لا يخص العام لان التخلات لما منع لا يقدر في الدليل ولا يصرفه حال  
 فيه لما منع وبما يجوز قد خص العام في المثال المفروب لما منع هو العرف ولا مانع في عدم تخصيصه عند عدم مانع  
 فصل تخصيص السنة يكون بشكلها اي بفصل السنة ليس في تخصيص السنة بالمتوكة الاحاد والاحاد كذا لا مانع  
 واما العكس ففيه خلاف كالحروف الا في تخصيص الكتاب بالاحاد وايضا تخصيص السنة يكون بالاجماع و  
 تخصيص الكتاب يكون به اي بالاجماع كما قيل ان آية القذف وهي قوله نعم الذين يرمون المحصنات ثم لم  
 ياتوا بالربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة توجب ثمانين جلدة على القاذف وحرر ان القاذف ابو عبد الله  
 الاجماع قد ثبت مما بان القاذف لو كان ميذا فعليا يكون جلدة نصف الثمانين ونصفه اي تخصيص  
 الكتاب يكون بنفسه كما قيل ان قوله نعم والحصنات من الذين ارادوا الكتاب من قبلكم على جواز العقد











تأخير البيان مطلقاً منهم من قال ان الخاص ناسخ للعام في القوة المزمومة لأنه لا يشترط في جواز النسخ عقد وقت  
العمل ومنهم من رد ذلك وهم المأخوذون للنسخ قبل حضور الوقت وان تأخر اي العام عن الخاص في التقارن  
كأن في صورة تقارن العام والخاص منبها العام على الخاص كذا في صورة تأخر العام عن الخاص منبها العام على الخاص  
و يكون محضاً للعام عند المحقق صاحب البشائر والعلامة على ما عليه المصنف والكثير من المشايخ والجمهور  
البصري والرازي في الحصول وناسخ اي العام المؤخر ناسخ الخاص المتقدم لا يخص به عند البعض علم المتأخر  
و وافقه ابو الكاظم بن زهره وعزاه المحقق الى الشيخ عليه السلام في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان الله قد  
مخصص بالخاص المتقدم تقديم العام على الخاص بان العمل بالعام دون الخاص يوجب القاتل اي القاتل  
الخاص لو كان ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص او نسخة اي النسخ الخاص لو ورد العام بعد حضور وقت  
العمل بالخاص وتقديم اي تقديم الخاص بان العمل عليه دون العام يوجب التجوز في العام المتأخر بان سريان  
بعض افراده لا غير التجوز قال في الحاشية ليه اشارة الى ان العام المخصص مجاز في الباقي كما ذهب اليه  
المحققين من علماء النسخ والمحقق والعلامة في غير التقديم وهو مذهب صاحب قدس سره في  
التنزيه الى انه ان خص بالاعتقال من شرط او صفة او هيئة او غاية فهو في الباقي حقيقة وان خص بنقل  
من عقل او سمع فمجاز ثم هو موافق لما بين البصري وذهب الكنا بل على انه حقيقة مطلقاً فهو اي تقديم  
في العمل على العام لو ان من تقديم العام لما ورد فيه من القاتل الخاص او نسخة بحدوث تقديم الخاص فانه لا يجوز  
شيئاً منه الا التجوز فيكون اولاً كما لا يخفى واضح القائلون بان العام المتأخر ناسخ الخاص المتقدم  
الاول ان شمول العام لجميع افرادة بنبذة التخصيص على كل واحد واحد منها بخصوصه فقول القائل فقولوا  
المشركين بنبذة قولوا اقتلوا زيد المشرك وعمر المشرك وكذا بغير فرق فعلى هذا القول لا تقتل زيد المشرك ثم  
قيل بعد ذلك لا تقتل المشركين فنبذة بنبذة قول لا تقتل زيد المشرك ولا عمر المشرك فلا محالة يكون ناسخاً  
للقول الاول فكذلك كل عام وخص بهذه المشابة يكون ناسخاً عما من ناسخاً بغيره بقوله وبما يستلزم  
كما لا يخفى اي تخصيص الخبريات بكل واحد واحد منها بخصوصها ليس هو كالعدم لثبوت الفرق بينهما فلا بأس  
لان في تخصيص الخبريات و تعدادها بخصوصها لا يمكن تخصيصها بان يراودها البعض لما يلزم فيست  
التأخر الصريح ولما ذكر بما لا لفظ العام فيمكن فيه تخصيص كما ان القول لا تقتل زيد المشرك ولا عمر  
المشرك ولا كذا المشرك بالتخصيص على كل واحد منهم بخصوصه فلا يمكن ان يخصص ذلك بان يقولوا



زيد الشكر للبرزخ فيه ان الناقض وانما اذا ذكرت تلك الجزئيات باللفظ العام وذلك لا يقتل المشركين  
 كذا ان يخص ذلك وتقول انك لا تشرك ولا عابته فيه فيمنع لا يصار الى الشك لا في لونه لا في تخصيصه  
 اليه لما قد دللنا من الشك رفعه وتخصيصه لا في غير ما هو الرفع وهو ان من الرفع انما هو الثاني لقائل الشك  
 ان تخصيص العام بيان له والبيان اسم فاعل لا يتقدم على التبيين اسم مفعول وعلى تقدير كون التبيين  
 مخصصا للعام المتأخر يلزم تقدم التبيين على التبيين فاما باب من يقول والمتأخر وصف التبيينية حاصل  
 في النكاح ذات التبيين بالكمس مقدر على التبيين بالفتح كقول وصف كونه بيان التبيين بالفتح متأخر عنه ولا غير  
 فيه اذ لا استبعاد في ايراد كلام يكون بياناً في كلام يقع بعده هذا كله اذا كان تاريخ ورود العام في  
 معلوما وان جعل التاريخ بان لا يعلم بل صدر العام قبل الخاص او بالعكس فكما الاول اي كالتخصص  
 يعني العام على الخاص لما فيه من اعمال التبيين وهو اول من اجماعا قال في الخاصية لا يخفى ان جعل  
 التاريخ لا يخفى في العام والخاص الوردين في الكتاب العزيز لان تاريخ نزول العام والخاص منه مفسر  
 المفسرين وانما يتشبه في الاحاديث وان اشتمل الشك انما يتشبه في الاحاديث النبوية لا فيما نقل عن النبي  
 عليه السلام واحتمال الشك معلق على ما في الاحتمال الذي هو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام  
 الاول عدمه اي عدم ذلك الاحتمال والخاص ان جواب هو ال سطر وهو ان في صورة جعل التاريخ  
 الاول الخاص المتأخر قبل حضور وقت العمل بالعام وبعد كمال تخصيصه وانما في حدود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام  
 وتقدم في هذه الصورة الشك فتعارض احتمال الشك وتخصيص فكيف ترجح القول بكون الخاص مخصصا للعام  
 والجواب ان العمل عدم الاحتمال الثاني في العمل وذلك للعارضة فصل اختلافه في وجه العمل بالعام قبل  
 التخصيص من التخصيص ام لا بل من فصل التخصيص في العمل بالعام والثاني هو الاشهر الاقرب كما ستعرف ثم نقول ان  
 التخصيص اختلافه في العمل لا في العمل لقطع بعدم انحصار او الظن بعدم كفاي والاخير هو الاقرب لان باب  
 العلم بتفصيله بالنسبة الى عدم تخصص في غالب الامور فالتكليف بحوله تخفيف بالاطلاق واليقين  
 بحجية الظن حينئذ العلم واختار المصنف القياس فترادف قال صاحب العالم والقوانين والنوازل  
 حيث قال لا يباذر اي لا يجوز البقاء الى العمل بالعموم قبل ظن عدم انحصار لما حاصله بالتخصيص اي من  
 انحصار والبا سببية متعلق بالظن اي لم يحصل الظن بسبب انحصار من عدم انحصار العمل على العام لا  
 باحصاله لعدم اذ احاطت من قول من جوزه العمل بالعام قبل التخصيص من التخصيص بل ان العمل عدم التخصيص



و لا يفرح الخواص ان بعد العلم الاجمالى بان الكثر انوار من شخص فصل الشك في العام الحادث في لا يترك جهلهم  
فان قلت فان ويدن بحجاب الائمة العقل على العورات بحج و العترة عليها بدون الشخص من الشخص قلنا او لا ياتى  
من كون و يدنم ذلك و فانيا بالفرق بيننا و بينهم بقية العارض بانسبة ايم و عدم العلم الاجمالى لهم تخصيص اكثر  
العوامات قلنا انما يتحقق من فان قلنا بطريقه اهل العقول اهل بالعام ثم قبل نفس من الشخص قلنا قال السيد  
بعد اكرم العلماء لعل يعوم العام بل شخص متحقق قلت علمم كذا مسلم في لا يعلمون بالاجمال و هو و النقصات اكثر  
من العوامات الصادقة من مستيد من المثال المضروب خارج عن اهل القرص و كذا الآية النبائية بل على نفى ايم  
عن خبر العدل بمضمومها و شخص عن الشخص تبين لى يقول لو علم الدلالة فالعلم الاجمالى قابل بان العدل و الزوا  
بالجزء الشخص كما اتوا بالعوامات فكما ان بعد العلم الاجمالى بانها هم بالعوامات الموجودة في الكتب المستبشرة لزوم  
الشخص عنها و اهل عليها كذا لزم الشخص عن الشخص صلات معلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي هي  
العدل و قد لزم الشخص ما ينافيه بدلول الآية لا سيما حاكية بوجوب العمل بخبر العدل و انما علم بان العدل الى بان  
قلنا بد من ان الشخص بمقتضى حتى اهل به و من ههنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان آية النفر مطلقة في عمية خبر العدل  
فلا يجب الشخص كذا اصرح بشيئا صاحب اضواء اطلنا على عدم جواز الباقية الى اهل يعوم قبل نفس  
شيوع المثال المشهور و هو بان عام الا قد فصل الشك بذلك في عموم العام فوجب الشخص عن عدم  
للعل على العام حتى يترجم احتمال عدم و نزول الشك بوجوب العارض و ايضا قد حصل لنا ذلك المثال غيره  
العلم الاجمالى بتخصيص العوامات الكثيرة و بعد ذلك العلم الاجمالى بنار العقلاء على اهل بعد الشخص لا قبله و ادعى بعضهم  
اتفاق الامة على ذلك الا من شذ من متأخري المتأخرين كالمذنب و الشرواني و السيد صدر الدين و ايضا  
باستعمال الآية بالعل بالعوامات الواردة في الكتاب و السنة يقتضى القطع بالامثال و هو لا يحيل الا بعد الشخص  
الاهل حرمة العمل بما يورث العلم الا ما خرج الدليل العلم كيون بعد الشخص لان الدال على جهة العام من الاجماع او  
يخرج ما لم يدل على ان يدين ذلك و ايضا لو جاز لكل من راي حديثا او فهم استصحابا بان اهل عليه و كذا كذا  
فخصيص الفقه ميسر من باب المرجع و المرجع و لا يكاد يتم النسخ و قالوا اى القائلون بعدم لزوم الشخص عن الشخص  
و لا التقاد باصالة عدمه لانه لو جوب الشخص عن الشخص فوجب الشخص ايضا من التجوز و خبر الشرح و حذف مساوئ  
اى التجوز الشخص لانه ايضا مما جاز ان لا يجوز بقا العام على موه لا احتمال الشخص كذا لا يجوز على اللفظ على حقيقة  
لا احتمال كون اللفظ مستعمل في الحقيقة بماز اخيب الشخص عن ان اهل في ليس بماز او اذ ليس الشخص عن التجوز و



اتفاقا لان العرف او سموا الالفاظ بحملها على حقايقها بدون تخصيص من مجازاتها قال ليس انفس من المجازات  
 بواجب قلنا في الجواب عنه ان ليسا وانه بين المخصص والمجاز عموم لان الفرق بينهما قائم بمقتضى ما يشهد به في  
 المخصص دون المجاز مع اوجاهة الاجماع على وجوب التخصيص من المخصص دون المجاز فقياس المجاز على التخصيص  
 انما هو في الحقيقة ان اراد انه لا يجب التخصيص عن الحقيقة أصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء لم يرد ان  
 يكون احتملا لغيره بل هو حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستصحاب فهو في الحقيقة  
 المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز  
 لم يأت بهنا نحن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال في ان يتخصص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية  
 على المرددة الشبهة المجازية من الكلمة فهو صحيح وسلم في العام الضامن بوجه البهتة فانما التخصيص العام عن التخصيص  
 يكون المراد منها المجازية بل ان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افرادها مما عمل او يظنون وان آل  
 ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فقد دخل الجش من لا يجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العلم  
 بجهة الادلة اكثر احتمال لوجود المعارض في حقها بالبحث دون سائر الادلة كما صرح بمحقق القوامين فيه وما قيل  
 نسب هذا القول الى ابن حنبل من ان اكثر اللغات مجازات كذب اي هذا القول الصحيح بالرفع على الفاظها لفظية  
 كذب والحاصل انه دفع دخل مقدر تقرير الدغل انما كذا يشك في عمومية العام بسبب التمثل المشهور فوجب  
 من التخصيص كذا يشك في عمل الالفاظ على حقايقها بسبب ما ذكره من ان اكثر اللغات مجازات فيجب التخصيص  
 المجازات ايضا وتقرير الجواب ان تتبع اللغات يكذب ما ذكره من القول المذكور كما يصدق التسليم التمثل المشهور  
 بالنسب على القدولية فانما اذا استبيننا وجهنا بالقرينة العقلية او اللفظية ان ما من امام الاوقاف فخص القاصي  
 او كبريتية في العمل العام القطع دون اطلاق لعدم التخصيص وكذا يشك في القطع بعدم المعارض له قلنا في  
 الجواب عن قول القاضى لو كان العمل بالعام اقطع بعدم التخصيص من المعارض فيعمل العمل باكثر الادلة المحمول بها  
 عدم حصول القطع بعدم التخصيص في اكثر الادلة بل كما انهم انظروا في العمل وعدم وجدان القطع لا يدل على عدم  
 التخصيص في نفس الامر واذا افادته كثرة البحث اي كبت المجتهدين بالعام وعدم وجدانهم القطع او نفس المجتهدين  
 ان القطع خلاف ان افادته مجتهد ما حمله جواب سوال تقريره ان كثرة البحث المجتهدين بالعموم يخصص عمل عاقل  
 على القطع بعدم التخصيص والا لعلوا على عمومهم والجواب ان افادته ذلك البحث اقطع بعدم التخصيص معنى ثم  
 ادلة الظن القوي سلم استدل اي سندا من وجهه اي المجتهد بالاقوى اي ربما يرجح المجتهد عن العمل بالعموم



بالإسناد بعد بحث الجنودين السابقين من عدم وجدانهم قطعاً أو معارضة له وإيداعهم في السجون  
أو معارضة إذا ظهر بالاقوى أي الخلف من الاقوى أو العارض ككذلك لو كان بحث الجنودين بوجوب القتل بعد  
السارح بحيث من العزل بالعدم بسبب الاقوى متصل استثناء واطلاقه على مقتضى حقيقة وفي المنقطع مجاز لان المتبادر  
الى اقسام من طلاق الاستثناء ان متصل المتبادر الى الحقيقة اما المنقطع فتبادر الى انهم ليسوا بالاقارب القرنية  
مجازاً اقية لا مشتركة لفظي ولا معنوي أي ليس الاستثناء مشتركاً بين متصل المنقطع لا مشتركة لفظياً ولا معنوية  
ومن ثم أي من اجل ان الاستثناء مجاز في المنقطع لم يخلو أي الاستثناء عليه أي على المنقطع الا مع تقدير  
التصل فما لم يكن محله على متصل محله ولو تبادر الى الاكمل على المنقطع وذلك عدل وان في قوله عندي ما  
درهم الاثبات على اهل الاشارة عن الظاهر والتجديد استثناء متصل وتماثلها معنوي ما لا يبرهن  
الاية ثوب وعلى اهل الاية شارة في الخط التصريح بان الظاهر في الاستثناء هو متصل لا المنقطع فانه لم يكتف  
الخالفة فيما ذكره قوله من علم ان اتباع الظن وقوله لا يجمعون فيها القوا ولا تأثبات الاية لا سيما  
حيث استثنى الظن من العلم هو غير داخل في العلم السلام من القوا والتأثير مع انه ليس من جنسها فيكون الاستثناء  
وتجربا من الآيات الكريمة التي لا حتمية فيها منقطع فلو كان لو من ان يقلل من القطر لفظاً ليس من جنس  
المتصل وقوله فبعد الملائكة علمهم الامم ليس استثنى ليس من الملائكة بل ليس منهم بقوله نعم وكان من الجن  
خلقة من ناره قوله لا تأكلوا مما اكرمكم به بل اكل ان يكون تجارة عن تراخي فاستثنى التجارة من البائل  
وهو ليس من جنسها وكذا غير ذلك من قوله نعم على الحقيقة أي على ان الاستثناء حقيقة في المنقطع او مجرد  
الاستعمال لا يدل على الحقيقة لاحتمال كون الاستعمال مجازاً وفيه نظر وجه النظر انهم من استعمال اللفظ في معنى  
هو الحقيقة بالمعنى مانع واليقين بأنه على تقدير كون المنقطع معنى حقيقياً يكون الاستثناء مشتركاً في المجاز  
الاشراك فهو مانع من حمله على الحقيقة ففيلة يؤدي الى عدم الوقوف باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد  
استعمالهم لها في اكثر من واحد بل قرينة الى ان ينصوا على اشراكها ولو كانت من الحاشية قبل تبادر  
عند اطلاق الاستثناء واقفاً بالمنقطع الى قرينة وان كانت هي كون استثنى خارجاً من استثنى به  
لما نفيه من جملة في الواضع المنة كورة على الحقيقة بشرط في صحة الاستثناء الاتصال أي اتصال المستثنى  
بالمستثنى منه حين الحكم ولو كان الاتصال حكماً أي يقع في العرف ان استثنى متصل بالمستثنى منه فلو كان  
الاتصال بينهما بنفس او معال او عطاس غير ذلك فلا يفرق في صحة الاستثناء اصدق ان الاتصال الحكمي



وقيل بسبب اشتراط الاتصال بين جوارح الاصل والعضو او طول المدة وقيل بجواز ان يوجب البطلان في حال استمرار  
 منه وجوب الاتصال باوالمعاشرة وقيل بجوازه في الكتاب خامسة للزوم بهالة قدر المبيع والمؤجر ولا يجوز ان يكون  
 يشترط الاتصال في المشتري وجاز تأخير ولما حصل السلم بقدر المبيع والمؤجر بدل الامارة والمهر ولما استقر  
 من العرف والكتاب والطلاق والبيع والتفريق والامارة وغير الجواز ان يوجب البطلان والمؤجر والكتاب  
 الاستثناء على سبيل اجارية ونكاحه بطلان بعد مدة فمقتضى الحكم وبطلان البيع والنكاح وغيره ما يكون قد مضى  
 والمؤجر غير اذكري في حالة الحققة فحينئذ تكافى الحالة ولما بقي صدق صادق ولا كذب كاذب لجواز ان يوجب  
 على قولها الاستثناء واعتقدي الصدق والكذب والاتصال سبقي الوفاق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبخلاف  
 العقل النقل مما لا يكاد ان يخالف فيه احد ولا نقاشكم اي الفقهاء والادباء استثنوا المقر بعشرة درهم  
 متعلق بالمقروءة واما ما سفل الاستثناء بعد مدة والحاصل ان الفقهاء والادباء يعيدون لقول  
 من اقر بعشرة درهم ثم استثنى منه بعد مدة درهما واحدا مثلاً قال له على عشرة ثم قال بعد شهر او شهرين او اكثر  
 واحدا فلو جاز التأخير في الاستثناء لما ائذ لك وهذا ظهر عدم جوازه في الكتاب ايضا لان وروده على العرف  
 العربية انصتة والاشك فيه واستدلال العامة على عدم جواز الفصل في الاستثناء بما رواه عن النبي من عطف  
 على شيء ثم راي غيره خير منه فليعمل ولا يكفر على يمينه بهذا لو جاز الفصل في الاستثناء لكان ينبغي للنبي ان يقول  
 فليعمل على يميني من لا ولا يكفر على يميني لان الاستثناء واسهل للحالف عن خلاصه عن حنثه من التكفير واليمين  
 الا بغير الاول في فوائده فاجاب المصنف من هذا الاستدلال بقوله لا اشتراط الاتصال في الاستثناء لما روي  
 عن النبي من تبين التكفير من يمينه الاستثناء اذ لم يثبت هذه الرواية عندنا معاشر الشيعة قالوا اي قوله  
 التأخير الاستثناء جوزه اي التأخير في الاستثناء ابن عباس الى شهر فلو لم يخبر التأخير لا اختاره ابن عباس  
 وهو من نصحاء العرب وقيل عنه في جوازه روايات منها تجوزها الى شهر ومنها الى سنة ومنها الى آخر السنة  
 في الجواب عنه لم يثبت هذا القول عن ابن عباس كيف وقد عرفت مخالفة للعقل والنقل فابن عباس مع  
 قدره كيف يخرج به لو اراد ابن عباس اظهار ما روي اولاً اي لو فرض الرواية عنه فلمن افهم العقل في  
 النقل لا بد فيها من تاويل وهو ان ابن عباس كان وقت التلفظ قاسداً للاستثناء فخرج متصل مع استثنائه  
 بحسب مقتضى دينه فيما بينه وبين الله ثم اراد ان يمار ذلك المقصد بعد مدة فمال في فصل الاستثناء  
 اي لم يتوجب له حنثي منه سواء كان صادراً بالحوال على عشرة الا عشرة او زاد ما دعت نحو على عشرة الا احد عشر فلو



اتفاقا كما عن المصنف واما حكم الالهي والاكثر من علماء على جوابه استفتاء الاكثر من الباقي في الالهي  
 استفتاء ما زاد من النصف نحو على عشرة الاستفتاء في ان بين النصف فقلنا من سادس الى سادس الباقي  
 شيء جاز استفتاء الاكثر من الباقي يجوز استفتاء سادس الباقي ايضا بطريق اولي نحو على عشرة الاستفتاء في سادس  
 الباقي وقيل بالمتن اي منع الاستفتاء مطلقا سواء كان الاستفتاء من التزام من نصف او سادس بالكره  
 المنع في العدد خاصة فلا يجوز ان يقع على عشرة الاكثر من الاستفتاء وان في غير العدد وفيه نحو اكرم العلماء  
 خالط السلطان والكلان غير خالط واحد منهم وقيل بما اقول اخذنا به وقد تقدم القاضي ابو بكر المنع مطلقا اي  
 لا يجوز استفتاء الاقل من الباقي سواء كان في العدد او غيره من يجوز على عشرة الاستفتاء او اربعة ولا يجوز  
 اكرم العلماء الا لشعراء الكهان اقل من غيرهم لقنا على جواز استفتاء الاكثر من الباقي قوله ان  
 عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاديين فاستثنى الله سبحانه العاديين من عباد  
 ولا شك ان العاديين اكثر من غيرهم لقوله نعم ان الناس ولو حسرت به بنين وفيه تعالى على ان اكثر العلماء  
 غير مؤمن فثبت استفتاء الاكثر من الباقي فثبت جواز سادس الباقي ايضا الاولوية قائل وفي الحديث  
 كلمكم بالحق الا من اطعمه من اطعمه من الجائع ولا ريب الا بين فطعمه الله فهو اكثر قائل ولما كان  
 هذا ان العلم ان شيئا من جاز استفتاء الاكثر في غير العدد وانما دليل جوازه في العدد بقوله اتفاق  
 الفقهاء على لزوم الواحد بعد قول القائل على عشرة الاستفتاء والحاصل ان الفقهاء قد اتفقوا على  
 ان من يقول على عشرة الاستفتاء فلهزم عليه الواحد فلو لم يجز استفتاء الاكثر في العدد لما اتفقوا عليه  
 قيل عليه المنع الاتفاق وان نقله الغزالي وجماعة من الامويين قال لا بد من هذا الاستدلال خطأ وان  
 هذا الاستثناء عند المحققين يشابه المستغرق وانما يقول يلزم الواحد من يقول بجوازه فتأمل وانما  
 المانعون لاستفتاء الاكثر من الباقي كما سوي له بوجوهين الاول ان ظاهر الاستثناء انما راجع لقوله  
 قوله عشرة مثلا يتضمن الاربعة قال قرارا عشرة يتضمن الاقرار بالاربعة ايضا فاستثناء الاربعة من عشرة  
 انما راجع اقرار قائل في الاستثناء وان لا يقبل مطلقا لكن خالفنا الاصل وقلنا بجوازه في الاقل لانه  
 نقلته فابعرض له الشبان فثبت ان الاستثناء واجب من هذا الدليل بقوله والكلان محله واحد  
 وليس في المستثنى مكان مختلفان فلو انما راجع الى ان اقرارا فثبت بعد الاستثناء في كل واحد  
 الاخر لا قبل لقوله على عشرة الاربعة فثبت على ستة كما باقي في الفصل الثاني بين عليه ان الاستثناء







اذا المراد حينئذ بالجارية نصف الجارية وبالنصفها ايضا اريد نصف الجارية فيكون المثال في قوة قولنا  
اشترت نصف الجارية الانصفا هذا هو الاستخراق والممكن المراد بقوله الانصفا نصف ما وقع عليه  
الشرع وهو الربح لانصف كل الجارية فيكون المثال في قوة قولنا اشترت نصف الجارية الانصفا نصفها  
فيلزم التسلسل اذا المراد بنصف الجارية ما بقي بعد اخراج وهو الربح ونحو الانصفا نصفها يربح الى المراد  
استثناء المراد وهو الربح وهو المراد منها بحث والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله والقطع بارادة نصف كل  
اي القطع محال الثاني ان المراد في المثال المذكور اشتقاق النصف من كل الجارية لا استثناء النصف من  
نصف الجارية والا يلزم عدم ذكر المخرج سابقا للضمير لان في المخرج اللفظ باعتبار المقوم لا باعتبار المراد  
فيمكن من قبيل الاستعمال فتأمل القول الثاني والمقول الاول على القول الثالث وهو ان  
الاول لزوم الخروج من قانون اللغة والحاصل انه لو كان للبيئة اسمان منفردا بركب في موضع عشرة الائمة  
لزم الخروج عن قانون اللغة اذ ثبت باستقرار اللغة انه ليس في كلام العرب اسم مركب من ثلث كلمات  
امتزاجيا من غير اضافة فيكون الجز الاول منه معربا بحسب العوائل نعم يوجد ذلك في المركب الاضافي نحو التسمية  
بالبي عبد الله فمعربا الاول وفي غير الاضافي لكنه مركب من كلمتين لا يعرب الاول نحو بعلبك وآلة التسمية بنحو تاليه  
شعر او شاب فرنا ما نفي من قبيل المحكاية هذا ما صرح به علماء العربية كصاحب الكشاف في بحث اسماء اسور  
وغيره الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وهو الضمير الى جزء الاسم اي في مثال اشترت الجارية الانصفا لو كان  
مجموع الجارية الانصفا اسما ومركبا لنصف الجارية فيكون لفظ الجارية بمنزلة تار زيد ولفظ الانصفا بمنزلة  
ولفظ نصفها بمنزلة والده ولا شك ان ضمير نصفها راجع الى الجارية فيلزم عود الضمير الى جزء الاسم وهو خلاف  
قانون اللغة قال المصنف برد المسحوبة في جميع في التسمية المنقولة عنه والحق انه ليس بهنا مرجع  
ضمير ذلك تنها على تقدير التسمية لا يدل على شيء بل هو كما حدروا زعيم قال في حاشية اخرى قد يعلم ان  
الخروج عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم انما يلزم ان اذا جعلنا عشرة الائمة علما للتسمية والجارية  
الانصفا علما لنصف الجارية اذا اردنا ان يجمع بين السبعة والنصف بجارية اخرى فبعدة المراد من غير  
تسمية فلا يلزم ذلك مثلا اذا كان لزيد ولد ذراسين قلنا ان نقول جارا الذي الولد راسا في المثال  
مراد القاضى ما ذكرناه فالخبر ان منه فحان وفيه لا يخفى فان المخذور والمأخذ على معنى لزوم التناقض يبقى  
بجمله والفرغ من هذا انتهى كلامه على انه مقام لا يخفى عليك لو اريد بعشرة الائمة والجارية الانصفا التسمية



بالسبعة والنصف من غير جعلها علمين للسبعة ونصف فخذوا المناقض ايضا من ذلك كما لا ينبغي على المتأمل  
 القول الثالث ايضا كما لا ينبغي بامرو ولا قول رابع فيما نحن فيه حتى ننظر فيه فحقين القول الاول وهو ان  
 المراد بالعشرة في له على عشرة الاثنية بمحموس اعاد العشرة كلها وقد عرفت انه لو كان مراد القاضى بالتجسيم  
 ونصف الجارية في المثالين المذكورين بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير تشبيه فلا يبطل فيه قلم تجمين القول الاول  
 فاصل المثالين اى القول الثانى وهو ان المراد بالعشرة في المثالين المذكورين بسبعة ونصف فخذوا المناقض ايضا من ذلك كما لا ينبغي على المتأمل  
 القول الاول وبطلان الاول لزوم كذب ما هو صادق قطعا اى لو اريد بالعشرة تمام متسايا يلزم كذب كلام  
 صادق قطعا كلام الله تعالى وهو قوله سبحانه فليست فيهم الف سبعة الخمسين ما بالكلية ايدى الف سبعة تمام  
 معناه لزوم اثبات لبس الخمسين ونفيه وهو تناقض وتكذيب كلام صادق قطعا وبطلان الفضا قطعا  
 يراد بالف سبعة هو الباقي بعد الاخراج اى تسع مائة ونمسون عاما او هو الواقع حقيقة والدليل الثانى ما  
 اشار اليه بقوله ولا منافى اى لا يخلص عن ارادة احد هما لكن الاقرار بسبعة حاصلة ان فى المثال المذكور  
 اما ان يراد بالمستثنى منه عشرة كلها او سبعة بى بم يخلص من ارادة احد هما او لا ثالث لهما الاول  
 باطل لثبوت الاقرار بسبعة فحقين الثانى والثالث اى للقول الثالث وهو ان بسبعة لها اسمان مفروق  
 مركب بطلان القولين الاولين بامر من دلائل الفرقين بان بطل المذهب الاول يدل المذهب الثالث  
 ودليل المذهب الثانى يدل المذهب الاول فحقين الثالث اذ لا رابع ويدفع الوجه الثلاثة المذكورة  
 وجهان للمذهب الثانى وجه واحد للمذهب الثالث سبق الاخراج الاستناد اى اخراج المستثنى  
 قبل القيل الاستناد فيكون الحكم والاستناد الى الباقي بعد اخراج المستثنى فكان القائل حكم  
 بالباقي بعد الاستناد لا انه حكم اوله على كمال معنى المستثنى منه وتمايزه ثم اخرج عنه المستثنى حتى يلزم تناقض  
 قطعى بهذا يكون الحكم باللبس فى قوله فليست فيهم الف سبعة الخمسين عاما ليدفع خراج الخمسين فلا يلزم  
 كذب ما هو صادق قطعا ولا ان يكون المراد بالعشرة بسبعة ولا بطلان القول الاول ولا تعيين الثالث  
 اى فى هذا المقام كلام طويل بالذيل فى الحاشية هو ان هذا يقتضى عدم لزوم شئ على من قال ليس  
 على شئ ان خمسة وهو متناهي ما هو الحق من ان الاستثناء من النفي اثبات ويلزم عدم افادة كلمة لا  
 للتثنية او اخراج من الاستثناء لا يتم استناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه ثم من البتة  
 لا ثبوت الا لوجه بل شانه اذ ليس فى الكلام مكان كما مر فى الحاشية انتهى وقد يجاب بان مرادهم



ليس في الكلام حكمان انه ليس في الكلام حكمان على استثنى واحد هائي فتمشيش من والى في مسيابة افراج  
 منه حتى يلزم التناقض وهو لا ينافي ان يكون في الكلام حكمان احد هائي استثنى منه ولو بعد اخرج استثنى  
 الثاني على استثنى مضاعفا حكم الاستثنى منه فقابل فصل اذا تعقب فمقتضى مومات متعده واما  
 وغيره متعاطفة بالواو او غيرا وفتح عمده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخرة فمقتضيه بزيادة انها الكلام  
 غيرا وجرث عا وفتح بيان الخلف والاحتجاج في تعقب الاستثناء وقاسوا غيره من المقتضيات الاستثنائية  
 الحال فيه كالحال في الاستثناء وانما ضعف ايضا جرى على منبهم حيث قال الاستثناء بعد حمل متعددة  
 بالواو فقال الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعية لكل اى يرجع الاستثناء بعد الحمل المتعاطفة الى الكل  
 ونور حج الى الاول او الاخير كان مجازا ومرتبا رابن مالك من الخافه فمقتضى بان الماد ومرتبا الى  
 وجوبه الى كل واحدة بالفراد بالعلم على كل على رادده البعض لان الاصل اشراك المتعاطفات في جميعها  
 كالحال في الشرط وقال الحقيقة وانما لا خفاء في الاستثناء والمراد بوجع الى الحاجة الاخرة فقط وفي غيرا بما كان  
 منشار الى على الفارسي النجوى وقال سبيل المقتضى فمقتضى الاستثناء والمراد بوجع الى الحاجة الاخرة فقط وفي غيرا بما كان  
 والاخرة فمقتضى وجوبه الى احد هائي القرينة فان كانت للاول فبالاخر وان كانت للثاني فبالاول  
 بحيث انه لا يدري في اى من الامرين حقيقة واليه اى فمقتضى الفزالي مرجع المحتاجين فان تميز على اى التوحيش  
 ان لم لا تسقط مما قبلها باليات فلا خيرة وان ظهر لا يقال فلذلك فان لم يظهر احد هائي فمقتضى في الظاهر  
 تذهب الفزالي لانه انما يقول بالوقوف عند عدم القرينة للاول اى دليل القائل بالقول الاول وهو وجوبه  
 الى الكل وجوبه ذكر المصنف منها وجهين الاول صيرورة اى صيرورة الحمل المتعاطفة بسبب العطف كالحالة  
 المفردة فان العطف شاذ هذا لا ترى الحمل في نحو يا اكرم ايام وجرث افاد فمقتضى بسبب في قوة قولنا زيد فضل  
 الاضال فيجوز الاستثناء الى الكل كالمفردة الثاني قوله واستحسانا فكذلك اى العرب قد يجهل الشكر برنة  
 الاستثناء في مثل قولهم اكرم العلماء والافساق ومجالس الشراء والافساق ومحتاج الاغنياء والافساق  
 وقد يتعلق الغرض بالواو فكذلك المطلوب فلم يكن الاستثناء متعلقا بالجميع الاحتجاج في الواو ذلك المطلوب الى التكرار  
 ووجهين فحين الرجوع الى الكل والاولان او المضمون المراد بوجع وهو كما ترى ووجه الدليلان المذكوران  
 الاول بالنوع اى بمنح صيرورة الحمل المتعاطفة بسبب العطف بمنزلة الجملة الواحدة والثاني بقوله العطف  
 للتوصل مع امكان التاكيد في الجمع والحاصل ان استحسانا الشكر اى الاستثناء وانما هو للتوصل مع امكان التاكيد



بان قيم بعد الجمل المتعاطفة الاكذافي الجميع كما يقع في المثال المذكور بعد الجمل الاالفاني في الجميع فحصل المطلوب وان  
 التكرار مع الاختصار لان استرجاع التكرار يظهر رجوع الاستغفار الى الجميع ولشأن اي للقائل بوجوب  
 الاستغفار الى الجميع والاشارة وجوه ايضا تصدى المصنف بذكر وجهين منها الاول لورجح الاستغفار الى الجميع  
 من غير رجوع الى الجميع في آية القذف ايضا لكن لم يرجع الاستغفار الى الجميع في آية القذف لان الآية الشريفة  
 هكذا اذا الذين يرون المصنفات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولا  
 هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك وان الله غفور رحيم فقد وقع الاستغفار فيها بعد ذلك بل  
 بجمله هم الذين تابوا من بعد ذلك وان الله غفور رحيم فلو لم يرجع الى الجميع لكانت الآية سقط بالتوبة اتفاقا وقول الشيعي  
 بسقوطها بشاؤا لا يثبت اليه والوجه الثاني قوله في الجملة الثانية الحاملة بين الجملة الاولى والاستغفار  
 كما تكسوت الحامل بين الكلامين قوله الحق فيكون الجملة الثانية ما انتم من هو الاستغفار الى الجملة الاولى انتم  
 شرط الاستغفار والاتصال وهو مفقود هنا فيرجع الى الاخرة ودفع الدليلان الاول بقوله بغير الدليل  
 حاسلان الدليل قد يخرجه عنه من ارجاع الاستغفار الى الجملة الاولى وهو ان الجدل حق الا في التوبة لا  
 انزلنا في استغفار من غير هذا ليس من محل النزاع اذ هو فيما لم يقيم دليل على الارجاع الى الكل ولا الى  
 الارجاع الى الاخرة وهذا دليل يدل على عدم ارجاع الاستغفار الى الجملة الاولى في الآية المستدل بها خارج عن  
 محل النزاع والثاني بقوله والكل كالمواحدة يعني الجمل المتعاطفة كلها بسبب العطف كالجمل الواحد  
 في حكمها فلو انتم ان الثانية كانت كالتكسوت والثالث اي للقائل باختراكم الاستغفار بين الكل والاخرة  
 كما هو بسبب سبب يدرك المصنف وجهين اولهما حسن الاستغفار يعني او اجمع السامع الاستغفار بعد الجمل المتعاطف  
 فيستلزم ان الاستغفار الى آية جملة يرجع الى الاولى او الاخرة فكذا الاستغفار حسن وهو علامة ان  
 مشترك بين الكل والاخرة فلو كان يرجع الى الكل او الاخرة حقيقة لما حسن ذلك الاستغفار فاما فاما  
 الحقيقة اي الاستغفار وتارة يستعمل ويرجع الى الجميع وتارة يرجع الى الاخرة والحال في الاحتمال الحقيقة  
 حقيقة فيها ودفع اول الوجهين بان من الاستغفار ليس بسبب الاختراكم بل برفع الاحتمال لان الاستغفار  
 ليس الشا فيها حقيقة فيدل كتحليل هو الكل ام لاخرة فلو كان ذلك الاحتمال حسن الاستغفار لانه مشترك  
 بين الكل والاخرة ودفع ثانی الوجهين بقوله ورجو حجة الاختراكم اي قد سبق فيما سبق مرارا ان الاختراكم  
 مرجوح والجار خير منه فالقول بالاختراكم ترجيح المرجح فصل الاستغفار من الاثبات نفي وبالعكس



اي من نفى اثبات قال الخفية لم يثبتى مسكوت عن نفية الخات من اثبات واثبات الخات من نفى  
لا يعلم ان يستثنى محكوم عليه حكم مستثنى منه او نقيضه ام لا قال برهان من جهة المنية المشهور ان الخفية نفى  
في الشق الاول وانما يخالفون في العكس فقط ونعيم من كلام بعضهم انهم يخالفون في الشقين معا بل عباراتهم في  
كلامهم الاصولية تشارى بذلك حيث قالوا ان قول النخاة الاستثنا من اثبات وبالعكس مجاز والمراذلة لم  
يحكم على استثنى حكم للصدر لا انه يحكم ما فيه بغيره فعل الاول ذهب في انهم والثاني ذهب متاخرهم وعبارتي في  
هذا الكتاب يمكن تشرهبا على كل من التدينين كما لا يخفى اننى لثا على ان استثناء من اثبات نفى وبالعكس  
انقل من الامة اللغة انك لا تقسم هو المصطلح عليه في اثبات مرادلات الاطفال لما مر من ان الطغاة الخفية  
وهناك وكلايه اوجيد فاشا دل على نفى الالوهية عن غير الله سبحانه واثبات الالوهية له نعم وبذلك يفيد التوحيد  
فان الله يرى اذا اتهم بما لا يحق له من عقاب وحكم عليه بالاسلام فله ان ينادى بالوحدة الالهية لما ذكره  
عليه بالاسلام فحينئذ لو لم يكن الاستثناء من نفى اثبات بل يكون مسكوتا عن النفى وان ثبات  
كما عليه الخفية لما افاد قول لا اله الا الله التوحيد لما حكم على الهوى حين قال ببالاسلام او الاسلام كما ثبت بانها  
الالوهية له نعم ونفيها عما سواه وعلى سبب الخفية لا يثبت كبر التوحيد ان نفى الالوهية عن غيره نعم لا اثباتها له نعم  
قال برهان لو قال بباله نفى الالهية عن غيره وهو ليس خلاف مقده فكيف يحكم عليه بالاسلام وتلك باطل  
الاجماع على السلام من قال بها وقا يجب من هذا الدليل من قبل الخفية بان كلمة التوحيد على عرف الشارع وافاد  
التوحيد شرعية لا لغوية والكلام في اللغة فردة المصنف بقوله ودعوى ان افادتها اى افادة كلمة التوحيد  
اى للتوحيد شرعية لا لغوية بالملة خبر بقوله ودعوى لان التوحيد يثبت منها من لا يعرف الشئ فكيف يكون  
افادتها شرعية على ان عرف الشارع حاوث وكلاما قبل حدوته قل اول الاسلام لورد عليه ان الخاطئين  
كالنواذيرتين بل مشركين وكان ثبوت الالهية له نعم وكذا في عقولهم لانهم يشركون معه غيره نعم نفى الالهية  
من الغير لم يغير من اثباتها له نعم لعدم الحاجة ثم صار عرفا في التوحيد اقول مع ان اصل العلم باني هذا القول  
فيما ان الغرض من العبادة هو اثبات الالهية التي هي اصل الاصول متى تجتهدوا من عبادة لا اعتناء وادبها  
التوحيد فلو كان لا اله الا الله نفى الالهية من غيره نعم فلهذا اثبات الالهية لما كان مودة بالقرآن المطلوب  
تفصيله وشمل ذلك الكلام في مثل المقام لا يرضى بالحكم شامل واخراج الطور ليس من اهلولة هذا جواب  
استدلال الخفية بان لو كان الاستثناء من نفى اثبات بالاسلام من قوله لا اله الا الله حصول اهلولة بغيره



الطهارة وهو باطل بخلاف ان يكون الطهارة حاصلة ولا يحصل الصلوة لقوة شرط من شرطها فاجاب بما حاصله ان  
الطهور المستثنى ليس من جنس الصلوة فلا يكون اخراج الطهور من الصلوة حتى يلزم من ثبوت التهمة ثبوت الصلوة  
انما يلزم ذلك لو قال لا صلوة الا الطهور وليس كذلك فلا بد في قوله من تقدير والتقدير وجان الاول معنى قوله لا صلوة  
الا بطور لا صلوة حاصلة الا صلوة الطهور والثاني معناه الا صلوة ثابتة بوجه من الوجوه الا باقرا انها بالطهور  
فيكون الطهارة شرط للصلوة بشرط وان يلزم من فواته فوات الصلوة لكن لا يلزم من وجوده وجود الصلوة بل  
لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلوة كما توهم الحنفية فانه في الاشكال في الاستثناء من جهة الاثبات وفي  
في النفي الا انما اشار الى وجه بقوله وكذا الوجان لدفع الاشكال في النفي الا انما تقرير الاشكال فيه انه كان  
من السعي اثباتا لكان حتى قولنا ما يرد الا ما لم يكن لانه ليس زيد انسانا ولا حيا ولا موجو وادلا شيئا هو باطل  
ولذلك وجان الاول انه مبني في تحقيق العلم لزيد في جواب من لا يعتقد علمه الثاني انه الكد صفاته فكان  
صفات بالنسبة الى العلم غير معتبرة كما فرغ عن الاستثناء الذي هو اقسام تخصيص اريد ان يثبت على غيره من  
فقال انما يخص بالشرط نحو اكرم الناس النكاحا علماء او اخصيص بالصفة نحو اكرم الناس العلماء او اخصيص  
نحو اكرم الناس الى ان يحيلوا كالا استثناء في كثير من الاحكام جز بقوله وتخصيص اي الاحكام التي ذكرت سابقا  
من وجوب الاتصال والرجوع الى الكل والاشارة عقيب اكل واما قال في كثير من الاحكام لان هذه الخصصات  
ليست كالا استثناء في بعض الحكم كعدم جواز الاستغراق في الاستثناء وجوازه فيها كما قيل وتخصيص  
شائع كما في قوله تعالى كل شيء خلقته عام شامل لعمومها لكن يعقل بخصصه ثم يخرج عن خلق كما بينا  
مفصلا في بحث تخصيص ووجه المانع اي ان التخصيص المتعلق بالية لا يعيب فصل اختلف في ان العام  
اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يقاوله العام فهل ذلك ضمير يكون مخصصا للعام ام لا والى هذا اشار  
بقوله قيل القائل ابو الحسن البصري واما المخرجين ووافقتا العلامة في النهاية ووافقتا في التذريب كما  
سياتي في ضمير في مثل قوله تعالى وهو الحق مخصص للعام الذي يرجع اليه ذلك الضمير وهو قوله تعالى والطلاقات  
تمام الآية بكذا والطلاقات يترتب من انفسهم لانه قد اكل ليق ان يكتسب ما خلق الله في ارحامهن  
ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعلمن اني برء منهن في ضمير قوله وهو الحق بل وفي برء من مخصص بقوله  
الطلاقات وبيان تخصيص ان الطلاقات عام شامل للرجعيات والباقيات لانه جمع معروف باللام وهو  
يفيد العموم كما هو قوله تعالى ومن اعلم اني برء منهن مخصص ذلك العام بان المراد بالطلاقات الرجعيات دون



البيان لان بمرور البائنات لا يتحقق برتبة من فاضل من هو حسن و برتبة من يرجع الى الرجيات الاولى  
 يا مطلقا ولو بقي العام على عودته يكون المرجع عاما و التغيير لبعض افرادة فيلزم مخالفة التغيير لموجب تخصيص  
 الآتية على وجوب الترتيب ثلثة قروا لا رجيات دون البائنات و منه اي تخصيص المذكور شيخ و العاجبي و طائفة  
 من العامة كالغزالي و الامري و البيضاوي فلي في ايجاب الترتيب على كل من الرجيات و البائنات و العلامات  
 في النهاية و التهذيب قولان الجواز في الاول و الوقف في الثاني و المرتضى الحقن قال لا يوقف و هو اعلم  
 عند المصنف لتعارض الآتية من الجانبين للاول اي دليل القول الاول و تخصيص العام بالتغيير مخالفة  
 التغيير مرجح اي لو لم يكن التغيير مخصصا بل يبقى العام على هو فيكون المرجع عاما و التغيير لخاص من افرادة فيلزم مخالفة  
 التغيير مرجح و هو خلاف الحقيقة فان حقيقة الاتحاد بين التغيير و المرجع في ذلك لا يحصل الا في تخصيص و الثاني اي  
 دليل القول الثاني هو ان التغيير لا يخص العام مجازية لفظا لا يستلزم مجازية لفظا آخر عام و ان التغيير موضوع  
 للقول الى المذكور قبله فعوده الى بعض المذكور مجاز و انتخاب المجاز في التغيير لا واجب لانتخاب المجاز في المرجع العيني  
 تخصص العام لنا على الوقف تعارض المجازين احدهما في التغيير الاخر في المرجع بلا مرجح و الحاصل ان في  
 كل من احتمالي التخصيص و عدم انتحاله بالجماع انما في احتمال التخصيص فلان اللفظ العام حقيقة في عمومهم فاحتمال  
 في التخصيص مجاز و انما في احتمال عدم التخصيص فلان وضع التغيير على نفس المذكور قبله فعوده الى بعض المذكور  
 مجازا في التغيير احدهم جرأه على مقتضى الوضع فلو لم المجازان و تعارضا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين في مرجح  
 و ليس لاحد من المجازين مرجح فيجب الوقف و الاستخدام شائع و ابان حجة التخصيص بان لو لم يكن التغيير مخصصا  
 لزم مخالفة التغيير لرجح و الجواب ان تلك مخالفة لا فيها شبهة صفة الاستخدام و القول به فيراد بلفظ العام  
 معناه الحقيقة و التغيير معناه المجازي المطلب الثالث من المنهج الثالث في المطلق و المقيد المطلق  
 على ما عرفت اكثر الالهيين هو ما دل على فرد شائع متصل صدقه على افراد كثيرة متدرجة في نفسه اي جنس  
 ذلك الفرد و هو مفهوم الكل يصدق على هذا الفرد و على غيره في الافراد و الحاصل ان المطلق موضوع الامر على  
 متدرجة غير معين قابل للفراد كثيرة على البال نحو جبل فانه يدل على حقيقة من الانسان محتمل الوجود في ضمن زيد  
 عمر وغيرهما فيمثل التفرقة المتكررة و المتكررة بالبعد انشئ الدالين على الماهية المقيدة بقية الوحدة الغير  
 المعينة نحو الكرم و جلاله و لقد اقر على الالهيين و كمثل كمال يحمل صفات اختلفت اهلها و ما هو المشهور  
 تعريف المطلق و عرفت البعض بان ما دل على ماهية من حيث هي لا بقية الوحدة و لا الكثرة و هو انظار من انشئ



في آية التواضع حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية  
 اكثر من شرطه فعل بل يشمل التعريف اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المطلقة بشرط حضورها في الذهن كما  
 في الرجل خير من المرأة واسم الجنس المنون يختص بالذكور الدالة على الماهية المطلقة بشرطه بعدم كونها معينة  
 الذنوبي كقولك هذا رجل والمرءة وقول الشاعر اسد على وفي الحروب مغامرة يخرج من التعريف الذكورية واللام  
 التثنية والمبهمات فالتعريفان متباينان متباينان كلياً او عرفت هذا فاعلم انه يظهر من كلام بعض المحققين  
 ان كثيراً من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذلك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من التكرار وكذا  
 يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون او العرف بلام الجنس فالاكثاف في التعريف بالاول  
 الثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في التكرار اسم الجنس المعروف والمنون ان احدهما مطلق  
 والمطلق يعرف الى الفرد الشائع فالاكثاف ما عدا التعريفين فاسد ايضا يذكرون شرط حمل المطلق على  
 لا يعرفون بين الاخرين قالوا ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشائع في جنسه نعم من قال مطلق  
 الاحكام بالافراد فذلك الاكثاف بالتعريف الاول والمقيد بخلافه اي ما دل على فرد غير شائع في جنسه لا لا يدل على  
 شائع حتى يقتصر بالمهمات فيدخل فيها لا اعلام واهجات وقد يعرف المقيد بانه ما اخرج من شائع اي بالاكثاف  
 فيه العموم ولو من جهة مثل رتبة مؤمنة فان الرتبة كانت شاملة للمؤمن والكافرة ثم اخرجت من شائعها  
 ازيل العموم وخصت بالمؤمنة فهي مطلقه من جهة شمولها جميع افراد المؤمنة من الايمان والاسود ومقيدة من  
 جهة خروج الكافرة فهي مقيد من وجه ومطلق من وجه آخر والاعطال شائع فيما بينهم في المقيد هوذا ائمتين  
 التعريفين عموم من وجه تضاد كما على هذا الرجل وصديق الاول على زيد والثاني على رتبة مؤمنة فان اختلف  
 حكمها اي حكم المقيد والمطلق بمعنى اشك ان الحكم به فيها مختلفا نحو اعتق رتبة وخلق رتبة باشتية فلا حمل  
 لا محالة على الآخر مطلقا سواء كان الحكمان امرين بعينين او احدهما امر او آخر نهيًا وسواء كان عامًا أو خاصًا  
 متى انما ان غسلت فاعتق رتبة وان توثقت فاعتق رتبة مؤمنة لم يخل علة الغسل والوضوء كسبها واداءها  
 به وصار الى بث مطلقا او متعلقا انما ظهرت فاعتق رتبة وان ضربت زيد فاعتق رتبة مؤمنة فخل  
 به الصدقة يخل على كل من المطلق والمقيد اجماعا اي عدم الخلل في الصدقة المذكورة اجماعا على الاختلاف  
 فيما ذكر في الترتيب الاصل الا ما نقل عن اكثر الشافعية فانهم قالوا باكمل ان التمسك بكم فكلوا السد في آية  
 والتمس على اليد في آية الوضوء فان اليد في آية الوضوء مقيدة بما اخره المرفوع وفي آية التمسك مطلق وسبب التمسك



البيان واحد وهو من الحاشية ولا يخفى عليك مخالفة المثال والمعلم العرف اذ لو قال السبب لا يبعد ان جاء ولا  
من غير فاعلم عالمنا ثم قال ان جاء ولا من غير فاعلم عالمنا ثم قال ان جاء ولا من غير فاعلم عالمنا  
لزم المقيد عند التحاليل السببية فاستدرك في خصوص الآية الكريمة اذ الموجب للمؤثر الحادث مع وجود ان الماء لا يتجمد  
من غير فقد اريدنا فاعلم السبب في ذلك هو عدم الحمل اذ المريد دليل خارجي على الحمل وان جرد وجب الحمل كما اشد الارتفاع  
انما مع التوقف ان يحل احد عام على موثر اذ التوقف احد الحكمين المختلفين على الحكم كما اوردوا وحسن حجة ثم ورد  
تملك رتبة كافترة حقيقة يجب حمل رتبة على مومنة لا كافترة لما ثبت شرعا من ان الحق موقوف على الملك  
ولا يصح بدونه وقد ورد في النص من ملك الكافترة فلا بد ان يكون المراد بحسن حجة المومنة فلان قلت المقيد  
بما الكافترة والمطلق لم يرد بهما بل في حقيقة ما هو المومنة قلت معنى حمل المطلق على المقيد المقيد المطلق بهما اكان  
بالايجابات لولا بالنفي والاولا اي والمطلق يختلف حكم المطلق والمقيد بان يكون الحكم بينهما متحد المزمع في علمنا انما  
اتحد موجبه اي سبب الحكم في المطلق والمقيد حال كون الحكمين فيها متبئين فلو ان ظاهرت فاضت رتبة وان  
ظاهرت فاضت رتبة مومنة فالحكم فيها بالاثبات حمل المطلق على المقيد اجماعا لا خلاف بيننا في وجوب الحمل  
بالمقيد لكنهم اختلفوا في انه هل ذلك المقيد يكون بيان المطلق او بخلافه وانما اختلف في الاول  
والثاني شارح بقوله بيان المطلق اي حمل المطلق على المقيد يكون احيانا المطلق لا يتناسا تقدم المسمى  
تأخره في كل باب في نسخ ان تأخر المقيد عن المطلق يعني وتأخر المقيد عن المطلق كان المقيد ناخا المطلق لا بيان  
لنا على حمل المطلق على المقيد وكونه بيان المطلق علم ان ضاده وان الاول حمل المطلق على المقيد والثاني كون  
بيان المطلق لا يتناسا المصنف اشار الى دليل الاول بقوله الجمع اولى اي على تقدير حمل المطلق على المقيد  
الجمع بين الدليلين لان المطلق خبر المقيد وهو كل لا تأتي بالكل ات بالخبر لا محالة فالعامل بالمقيد عامل بالبيان  
والعامل بالمطلق يكون محلا له احد جانبي الدليلين اولى من حال احدهما واخر من عليه بعدم الاختصاص في ذلك  
لجواز حمل المقيد على الاحتجاب وعلى الوجوب التحريمي المصطلح ومنها بحث يطلب من الطولات وتيقن البرائة اي على  
تقدير حمل المطلق على المقيد يحصل برائة الذمة باليقين لان العمل بالمقيد يلزم من العمل بالمطلق وانما العمل بالمطلق خلاف  
من العمل بالمقيد لكونه في ضمن غير ذلك المقيد فاعلم في ذلك اي التقيد في تخصيص هذا الشارة الى دليل انما  
الثاني ومنها حمل ان المقيد بيان المطلق لان رتبة في قوله الحق رتبة مناه رتبة من الرقاب آية رتبة مناه  
فيكون ما ما كان على حمل البدلية في سبيل اجماع فاذا ثبت بالمرئى فصار ذلك تخصيصا بهما فخرج هذا بعض



منه  
مما  
مما

الرقبات كالمقبات اخرج المونة فظهر ان التقيد يرجع الى نوع من تخصيص فكون حكمه حكم تخصيص فكذا ان التامس المتأخر  
 بيان العام لا نسخا كما تقدم كذا للقيده المتأخر ايضا يكون بيان المطلق لا نسخا له اذ عرفت هذا فاعلم انه يقتضي وجوب  
 من المخرج مخرج مع شرطه في العبارة حسب ما شرعها المخرجون اعترض على قول المصنف في المنة  
 بقوله هو هذا في الاستدلال على المطلبين الاول ان الحمل بيان لا نسخ وثانيه ما ان الوجوب حمل المطلق على التقيد لا  
 العكس انتهى وقال ذلك المخرج بعد نقل الدليلين المتولين على الدعوى الاولى ونقل عبارة الحاشية بحصولها  
 انه لا يكره من الحاشية المتطرفة بقوله لا نسخا لبيان المدعويين مع انهما هما من على الدعوى الاولى دون الثانية  
 فانه لا تقرب فيها فان في النسخ ايضا لا بالليلين كما في البيان وفيه الخروج عن العمدة بيقين ايضا كما  
 في البيان انتهى اقول ما اورد غير جارو على المصنف لانه ما صرح في المنة ان الدليلين الاولين المدعويين حتى  
 قال ففان على قول المصنف فيها الاستدلال على المطلبين فقد استدلل عليه ما حيث ذكر المدعوى الاول  
 دليلين ولانما يتدلى بهما واحدا هذا استدلال على بيانية الحقيقة المطلقة واما الثاني فيكونه ناسخا له فاحتج بان  
 مع التأخر عن المطلق لو كان بيانا لكان المراد بالمطلق هو المقتضي فوجب كونه مجازا في المقتضى وكونه مجازا في  
 الدلالة وانها مستقيمة في المطلق لا دلالة له على مقتضى ما وجب عنه ان الخي المجازي انما يفهم من اللفظ بغير  
 القرينة وهي هنا المقتضى فحصل الدلالة وانهم بعد ذلك ما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها من قبل  
 وليس كذلك في مقتضى على قوله المقتضى اي وان مقتضى الحكم في المطلق والمقتضى يكونان في نفس  
 القول فالحال في المنة انما يتحقق كتابا ولا معنى كتابا كما في قوله قد ناقش البعض في المثال وقال انه من باب  
 العام لا يقتضي المطلق فان السكرة في مقتضى المنة المعلوم فعدل عن المثال المذكور الى قوله لا تتفق للمكاتب وتوافق  
 المكاتب الكافر من لم يقتضه في المنة في كلامه وقال بعض المحققين بحجة كل المتأخرين بباردة الجنس وكونه  
 متزينا يمكن في المثال الاول بباردة المنة في الثاني يعمل بها اي بالمطلق والمقتضى كليهما اجتماعا من مقتضى  
 المنة يلزم فعلى المطلق فلا منافاة في ان مقتضى اي موجب الحكم في المطلق والمقتضى كالمقتضى الرقبة في كفارة  
 في قوله نعم والذين يظهر من نسائهم محررة رقبة لم يقتضها الرقبة والمقتضى في كفارة القتل كما قال  
 ومن قتل مؤمنا منه افرج رقبة مؤمنة حيث قيد الرقبة بالمؤمنة في السبب في الحكمين مختلف لان في الاول  
 الكفار وفي الثاني القتل نعم اي العامة فيلحق في كل اي المطلق على المقتضى على ثلاثة احوال فمن اشترط  
 الخاصية الحمل ان التامس والقياس ووجه شرط المنة في المنع سلفا ومن بعضهم الحمل سلفا ومن



معاشرة الخاصة متفقون على منه اي من اجل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فليس كونها شئيين او متفقيين او  
مختلفين لان لكل على المطلق فزوري لم يمنع مانع وهما ليس مانع ولا منافاة بين المطلق والمقيد المطلوب الرابع  
من المنهج الثالث في المجمل والمبين المجمل لغة المجموع ومنه اجل الحساب اي عموما عموما اي قول ادخل في ذلك الم  
يقول لفظ يشمل القول لفظ كذا لانه غير دقة فلا يصح في كل اهل بعد الدلالة فيه خلاف ما قال الطائي  
ما لم يتضح دلالة لانه لا يصح في كل العمل ايضا فان الطلب بعدق بانتفاء الموضوع ايضا وهو اي المجمل  
بما لم يتغير من ما يدل على جهة وقوعه كما اذ على الشيء لم يظهر وهما من الوجوب والندب او العمل لفظ  
مفرد بسبب تردده من المعاني للاشتراك التلخيص في الاصل كالعين والقر والكون او بسبب الاعمال كلفظ  
المتنار والمضئ للفاعل والمفعول اول الا الاعمال كمن فخر كذا لفظا على ما يقع للمفعول فينبغي في الابلال بولائه  
المعنى وهو فيما اراد منه معنياته غير مبين عن الغائب وذلك لان الاختيار نحو قوله ما دخل من قبض المقتبة  
اذ في الامور والحكام مثل ان تدجو بغيره او اتق رتبة اذا اراد بها الموت او العمل لفظ مرتب والاحمال فيه لما  
بجملته كقوله اوله الذي بيده عقدة القلح فانه يشمل للزوج والولي للمرأة او باعتبار شخصه  
بمجهول نحو اقلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض لمعين وقوله اهل لكم بهيمة الانعام الا ما تاتي عليكم حال  
ما وراة اهل ان خبته اباكم محضين فان لقب العمل بالاحسان وجماله معناه يوجب الاجمال فان كان  
في كذا بمعنى اللفظ كما في اصبحت فرجاء قد خشي بئس الترتيب وقد يكون الابلال في اختيار تقديره ان يصلح  
كل واحد منهما ان يكون مرجعا للتفسير نحو ضرب زيد عمر واخضر بضمه فيتمثل كون مرجع التفسير زيدا او عمرا او من اراد  
عن جرح حيث سئل عن ابى بكر وعلى ايهما افضل فقال اقرها الى ابى بكر فيقول لا من الاقرب فقال من فته  
في ميتة ومنه ما من عقيل انه قال الا ان سوتين الى سفيان يا من في ان احسن عليا الا فالعنه وقد يكون الابلال في  
الصفة لها موصوفان نحو زيد طيب ما يحتمل كون الما بضمه للطييب او لزيد مطلقا بان كل واحد منهما جرح  
اعلم انهم قد اختلفوا في التحريم والتحليل المتنافين الى الاحيان فحل حوت عليكم اكلهم واخمر واخمر بضمهم  
حيث اضيف الحرمة الى الاحيان وشمل اكلت لكم بهيمة الانعام وما وراة لكم والطييبات وغير ذلك مما  
اضيف احالة الى الاحيان وكذا اختلفوا في غير لفظ اكل والحرمة من الاحكام فقال البعض كذا في قوله  
البصري ان مثل تلك الاحكام بعيدة عن الاجمال والاكثرة على عدم الاجمال وهو ان كذا ما لا يصف لفظه  
اجمال في قوله حرمت عليكم الخمر والمزنا لان استقر الكلام احب شا على ان لا يشر في مثل ذلك







فان قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالاشهر او ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
وبالجماع فعل الفاعل على ما في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل سمعت  
الله فكيف يمكن القول على ان الفعل المبين في قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين  
بنفسه بل هو في قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
بقرة فانه يمكن ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
بالقول وقد يكون بالفعل واما البيان بالقول فهو اجماع قد وقع كثيرا من اسرار الرسول صلى الله عليه وسلم  
اسم قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
الرسول قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
يوم خصا واما البيان بالفعل فقد اوضح عن اكثر خلافه في قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين  
بقوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان لم يكن او امره بان يفعل مشايها لا فعل مثل قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين  
بما يتوهم اني فليس فيه بيان فعل لا فعل بل هو في قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
كما لو لم يفعل مضمين فعل ثم فعل لا فعل كقولنا يا تار لم يبد خبره فافعل بحكم بان هذا الفعل ما به  
احد والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد خالف بعض العلماء في جواب كون الفعل البيان  
مستجابا بان الفعل الاول من القولين فلا بد من تأخير البيان مع امکان تأجيله فبما ان القول  
ايضا قد يكون الاول من الفعل فان ما في القولين من الاعمال والبيانات لو جاز بالقول انما كان  
زمانا من فعله فاعلى في قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به  
ولم يشترع بالفعل بعد امكن ان يشترع له واما لو شترع في الفعل المبين في اول زمان الاستكان فلهذا  
انما هو موقوف على مضي زمان طويل فهو لا يسمى تأخير البيان عن تأجيله قال السيد عبيد الله اذ دخل البصرة فمشى عبيد  
في الحائض من امر المولى وقد طال زمان سره فمقدار عشرة ايام ثم دخل البصرة فخلاصة ذلك ما مر من سائر  
متمشلا فورا ثم لو اخرج احد في الشمس وشرع في سب يوم مثلا بعد امر المولى بعد مائة او ثلثمائة لو كان البيان  
بالفعل اوضح من القول فلام في تأخيرها واما البيان مع استكان تأجيله انما هو ان كان  
التأخير عن وقت الحاجة هو خارج من الغرض وقام ما قوله هو موقوف على تأجيله فلهذا في قوله تعالى سمعت ان يراد به ان يحصل اليقين بالجماع ليس به



دليل على ان صلواته موجهه كان فلا بيان الصلوة والرجح الوارد في الكتاب كما مر ذكره وتأخير البيان  
 عن وقت الحاجة اي الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه محتج اجابا لا خلاف فيه من احد من اهل العمل  
 لا يستلزم التكليف بالاطلاق لان المكلف في وقت الخطاب مكلف باثبات المراءى في ذلك الخطاب وغير عالم بالمراد  
 فكيف يعمل فيه غير التكليف بالمحال نعم من يجوز التكليف بالاطلاق يجوز ذلك ايضا وتأخير البيان اليه  
 اي الى وقت الحاجة جائز وهو الاشارة بقرب وقال الغزالي انه ممنوع وعليه الحنابلة وجماهير من الحنفية وقال  
 السيد المرتضى باقتناعه فيما اى سلفه يراى به غير ظاهره اي في اللفظ الذي له معنى ظاهر لكنه غير اذ كان  
 والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا بل يجب على الشارع ان يبين وقت  
 ايراده العام وغيره ان هذا العام مختص او هذا المطلق مقيد اما بيان ذلك الفرد المخصوص او المقيد بعينه فلا  
 على الشارع بيانه في وقت الخطاب بل الاجل اي اللفظ الذي ليس له معنى ظاهر كما نرى المشتري من الطهر  
 المحض فيه رغبة تاخير البيان الى وقت الخطاب لتأجيل جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة تاخير البيان  
 في كثير من الاحكام كالصلوة والرجح فانه نعم امر بما يقولوا اقيموا الصلوة وقال ولله على الناس حج البيت من  
 بين جبريل احكاما وثقاصا ما ثم بين الرسول من بدرك وكذا قوله نعم والواحدة من ثقاتهم اهل الحنفية  
 والنصاب بتدريج كذا غير ذلك من ايضا بناء العقلاء وعلى تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة  
 لدواعي كثيرة لا تحصى مثل ان يقول المولى لبيده في محضر مع الكهول والايام استشاره زيدا منهم في ذلك المحضر  
 صلا حافيوه في اخراجه وهكذا وللغزالي اي دليل الغزالي على ما افقاره من عدم جوازه هو اي تاخير البيان  
 عن وقت الخطاب بكتاب العربي بالترك في عدم الفهم كما ان في خطاب العربي بالتركى يوجب عدم فهم  
 من اللفظ كذا تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه لما لم يبين معنى اللفظ في وقت الخطاب لا يفهم المكلف من  
 اللفظ في ذلك الوقت مناه عليه ان يجيب والمرضى اي دليل المرتضى علم الهدى على ما افقاره لزوم الاغراء  
 باجمل اي الجواز تاخير عن وقت الخطاب لزوم الاغراء باجمل من الشارع فان الخطاب حين استماع الخطاب  
 يفهم من اللفظ ما هو ظاهر منه ومفهومه او للشارع مثل هذا الخطاب من الحكيم من غير نصب قرينة والله على  
 جميع الاستلزام الاغراء باجمل وهو اي لزوم الاغراء باجمل في الاول اي في اللفظ الظاهر غير مراد ولا في الثاني  
 اي ليس ذلك لزوم في العمل الذي ليس له معنى ظاهر فان الخطاب لا يفهم منه شيئا حتى يلزم الاغراء باجمل  
 قلنا في الجواب عن دليل الغزالي والمرضى رضى الله عنه فرق بين عدم الفهم عملا اي كونه في خطاب



بالتركي والترديد بان المراد هذا المقتضى لوفاك والاصل انه جواب عن دليل الغزالي بان تاخير البيان عن وقت  
الخطاب كخطاب العربي بالتركي وتعمير الجواب ان ذلك ممنوع لان في خطاب العربي بالتركي لا نفهم الخطيب  
شيئا من صنافي الكلام حتى انه لا يتميز بين كونه خيرا او اشرارا او مباحا او مباحا في الجمل فان لها المعنى  
منه ان المراد به احدا معاينة المحملة وتتردد في تفصيلها فتنش المراد ويوطئ نفسه على الاشتغال فلا يحرق  
بين عدم فهم المراد بالكلمة وبين فهمه لو احبالا فقياس الاول على الثاني قياس مع الفارق وتجاوز  
التخصيص للعام مقرر ومبين له قلنا غزالي بالجهل جواب عن حجة المرتضى رحمه الله حاصلة انه لما يلزم ان لا  
بالجهل لو لم يكن في اللفظ العام الوارد في الخطاب احتمال تخصيصه والقبول وليس كذلك بل في العام الوارد  
في الخطاب احتمال التخصيص باق العقل يجوز ذلك بان يكون ذلك العام مخصصا ويشمل مجازا في فرد محدد  
فلا نفهم الخطيب الظاهر من اللفظ العام فلا يلزم الاغراء بالجهل والنسخ وارجو ان هذا الجواب لا يحتاج  
السيد لكنه بالنقص تقريره ان من شرط المنسوخ ان لا يكون موقفا بغاية يقتضيه ارتفاع المنسوخ فيها  
ان يقول الشارع عليك اقل هذا الواجب الى ان نسخ فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدعاء  
والا تمارنا فاذا فرض نسخ علم ان المراد كان خلاف الظاهر وقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة  
من غير دلالة في حلال الخطاب على المراد فيلزم الاغراء بالجهل على ما قال السيد فيلزم ان لا يجوز تاخير نسخ  
عن وقت خطاب المنسوخ مع انه جائز اتفاقا فهو جواب السيد فهو جوابنا المطلب الخامس من المسئلة  
الثالث في الظاهر والمأول الظاهر لغة الواضع وصلاحا ما اى لفظا دلالة على معنى مطلق  
ارجبنا اى رجحان تلك الدلالة على معنى بالنسبة الى امر كالاسد فان دلالة على الحيوان المفترس  
راجحة بالنسبة الى غيره والمأول لغة مأخوذ من آل يؤول اى رجحان لآل الى الامر والارجح وصلاحا  
اللفظ المحمول على اللغة المرجوح لمقتضى اى لدليل يقتضيه رجحان المرجوح فيخرج عن التام  
الفاصلة التي لا يؤول كعمل السيد في قوله تعالى ان الله فرق ايمهم على القوة فان اليد حقيقة المنصور  
وارادته من السيد الآية بوجوب تبعية ثم واطلانه فليس فحلنا على معنى القوة المرجوح لدلالة الفعل  
وما اول بعض الصوفية قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم  
الآية لبيان العذاب وقال المراد بانهم والشاوة ختم القلوب وغشاوة وبالعذاب العذوبة  
العذوبة من العذاب لا العذوبة من العذاب وهو مخرج وعليل وتخطب خبط العشاء ووقع على وجه



فی الورطه الظلماء والتاویل منه قریب و ما یوکیل فی ذیل مرجع تحمل اللفظ علی المعنی المرجوح محل آیه انما  
 الصدقات للفقراء والمساکین علی بیان المصروف ای الآیه تبدل علی ان مصرف الصدقات هو الفقراء  
 والمساکین و غیرهم فیحوز دفع الصدقة الی ای صنف مشاؤون الاصناف المذكورة فی الکتاب والکتاب  
 و فیها المکی کل واحد من الاصناف المذكورة استیجابا و علما لما لیکه و الحما بلیه و الحنفیه و الاخر الی بخلاف  
 ما قالت الشافیه فانه من الایة من التاویلات البعیده و قالوا انهم البیان الاتحقاق الی البیان  
 المصروف لان المفقرون انما هم فی الملک و الاتحقاق فیحیب مصرف الصدقة الی کل من الاصناف المذكورة  
 و مراعات التوسیه بینهم كما یفهم من البیضاوی و یرایان سیاق الآیه یبدل علی ان هذه الآیه لیبیان المصروف  
 لا لبيان الاتحقاق فقرریر ان قوله نعم فیهما قبل هذه الآیه و منهم من یلزم کما فی الصدقات فان عظمها  
 رضوا و ان لم یطعموها و انهم یسخطون یبدل علی ان المتأخرین كانوا عابوا رسول الله ص فی قسمة الصدقات  
 و هذا یقتضی بیان مصرف الصدقات لکلاً یوسم فی المعطین انهم مختلفون فی اعطاء الصدقات  
 شخص شأوه فدل علی ان الآیه بیان المصروف و من التاویل البعید کتاب الطعام المستین بالطعام لخاصهم  
 کما قالت الحنفیه قوله نعم فالطعام مستین سکینا مؤک فان المراد طعام طعام مستین سکینا با شمارا و انما  
 اذ المقصود انما هو دفع الحاجة و لا فرق بین دفع حاجة مسکین واحد فی سنین یوما و بین دفع حاجة  
 سنین سکینا فی یوم واحد فلا بد ان یراد بالطعام سنین سکینا طعام سنین سکینا حتی یرجع و اعطاه  
 مسکین واحد فی سنین یوما و الا لایتمیه و الشافیه قد عده التاویل المذكور من التاویلات البعیده  
 و جهة البعد انما هو الطعام من غیر حاجة الیه جعل المعهود و هو طعام سنین یوما و بحسب الارادة  
 جعل الطعام سنین المعهود و بحسب اللفظ المعهود لما یحی عدم الحاجة الی ذلک و استقامة المعنی بدو  
 انما هو لعدم الفرق بین الطعام سنین فی یوم واحد و الطعام واحد فی سنین یوما بالمحصل المقصود  
 هو دفع الحاجة فهو مردود و اولی المقصود هو دفع الحاجة فقط بل یرید تفضیلة اجتماع المؤمنین  
 اقتسام بركة جماعتهم و حصول مستجاب الدعوة لانه اذا اجتمع مثل ذلک احد و من المؤمنین بها لم یحصل  
 فیحصل بهم البركة و یریدون دعائهم مستجابا و حصول ذلک فی الواحد و یریدون کما ذیل امساک الامساک  
 یا تبذلوا المکاح اول الاول و الحاصل ان عیطان بر ستمه بن خر جیل الشقی اسلم یوم الطائف و بعد  
 عشرة من النساء و اسلمن معه فقال له البنی امسک اربعا و نارق سائر من قال الحنفیه ان







بيار البنية يدل على انها ليسا حقيقيين للدلالة وانما كونها حقيقيين للموضوع قليل ان الظاهر ان لا قال  
 به احد وهاهنا كلام طويل الذيل يطلب من الغوايط ثم المنطق المصريح او غير مصريح وصرح به مطابقة وتبين  
 اي مخرج المنطق ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة او التضمن نداء اذا كان الدلالة التخصيصية من الدلالة اللغوية  
 كما على الجوابي اذا اعتدت من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعدا من المنطق المصريح كما عليه بعض محققه المتأخرين  
 وقرره التزامي اي المنطق المصريح ما يدل عليه اللفظ بالالتزام وهو على النحو الثالث فان قصد المفسر الالتزام  
 توقف عليه اي على قصد ذلك المعنى صدق اي صدق الكلام لو لم يقصد ذلك المعنى كان الكلام  
 او لم يقصد كاذبا نحو قوله مخرج عن امتي الخطا والفسيان فان المقصود بهذه الكلام معناه الالتزام وهو مخرج الخطا  
 عن الالتزام حين خطائهم او فسياهم وصدق كلامه م هذا موقوف على قصد ذلك المعنى والالم يكن صادقا لان من نطق  
 عين الخطا والفسيان ليسا بمرئيين عن الاقتران او توقف على قصد ذلك المعنى صحة الكلام عقلا بحيث لو لم يقصد  
 ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عقلا نحو قوله تسئل القرية فالمقصود بالقرية معناه الالتزام هو اهلها وصحة هذا  
 القول موقوف على قصد الابل وتقديره في الآية لان السؤال عن القرية لا يصح عقلا او توقف على قصد  
 الالتزام صحة الكلام مشروعا ولو لم يقصد ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عند اشرع نحو قول القائل اتق عبدك عنى على  
 الف فالمقصود بالعباد معناه الالتزام وهو التمسك اي اجلة ملكا لي على الف وصحة هذا القول موقوف على قصد  
 التمسك لان الحق بدون حصول الملكية لا يصح في اشرع فدلالة اقتضاء جزاء القول ان قصد المعنى ذلك  
 ودلالة اقتضاء وجوده اي بدون توقف صدق الكلام ولا صحة على ما قصد مع آخراته اي اقران المفعول الذي  
 قصد به الحكم بما اي بشئ لولا التعليل بذلك بشئ من لو لم يكن ذلك بشئ لمقرن به علة لما اقرن من الحكم بعد  
 صدوره ذلك الكلام من اشرع والحاصل ان ملا يتوقف صدق الكلام والوجه عليه كونه مقترن بشئ لو لم يكن ذلك  
 الشئ علة لما اقرن به ذلك بشئ كان صدق ذلك الكلام من اشرع بعينه فهو تبعية واما الدلالة فبينية ويؤتى الى  
 علة الحكم مثال قوله اتق رقية بعد قول الامر اني ملكك واهلكت واقعت اهل في نهار رمضان فصدق الكلام  
 رقية فيموقوف على ما قصد منه كونه مقترن بالوقوع الذي لم يكن علة لقرانه مع الحق رقية فكان صدوره من القول  
 بعد افعاله علة الحكم انما الكلام في قوله ان يقران فاقعت في نهار رمضان فامتنع رقية والاشارة الى قول  
 قصد اي واللم يقصد المعنى الالتزام من اللفظ بل شئت ذلك المعنى من اللفظ تبعا بدون قصد اليقظة  
 الاشارة الى معنى الدلالة اللفظية على المعنى البنية المقصود دلالته الاشارة على مثل قوله تم وعلمه فصلون ثامن



مع قوله ثم والوالدان ثلثون اولاداً ثلث مائة كالمائة فيكون المثل على ان اقل مدة لكل سنة شهرين ان ذلك هو  
من الاثنين على مقتضى احدى ما بين ان تب اقام واما ما بين الكل والفعال ومن آخر ما بين مدة اكثر  
وانما في اقل مدة لكل سنة ثمانية اذ كان مطلقاً والفعال ثلثين شهراً ومنع منها حلال اي اربعة عشر شهراً  
للبيع بغير منها سنة شهر فمدة لكل والفقير اول عليه الاية حال كون المدلول في محله اي محل منقول  
بان يكون المدلول كمالاً شئ غير مذكور واما ما بين امواله نحو قوله تعالى ان لمعان حرمة القربى استقامة  
مفهوم ما دل عليه فقط مذكور في الآية لا انما كانت مناصات كمالاً شئ غير مذكور فان كان اي المفهوم مفهوماً  
موافقة بان يكون الحكم الذي هو غير مذكور موافقاً للحكم الذي هو مذكور في الاثبات وان كان حرمة القربى حكم  
مفهوم من قوله تعالى ولا تغفلوا انما غير مذكور في واقع الحكم المذكور في محل النطق وهو حرمة القربى في قوله  
ولم يكن الخطاب اي سمي ذلك بهذين الاسمين في القياس في كل واحد من طريق لا يثبت القياس بطريق اول او كان  
المفهوم مفهوماً مخالفاً بان يكون الحكم المذكور في دليل الخطاب اي سمي ذلك بهذين الاسمين  
مثلاً ليعبى في اي المفهوم الخالف اتسام منها مفهوماً بشرط نحو قوله تعالى ان اولاد كل فاطمة  
ان يضمن حمل من مفهوم الخالف ان اولاد كل فاطمة حمل فاطمة غير ذلك ومنها مفهوم الخالف نحو في  
الغنم السائمة زكاة مفهوم الخالف ان في غير السائمة من المملوكة ليس فيها زكاة ومنها مفهوم الخالف  
فلا تكل من ثمره بعد حتى تسلك زواجره مفهوم الخالف انما اذا كانت من ثمره ما غير مذكور ومنها مفهوم الخالف  
نحو في الغنم زكاة مفهوم الخالف ان ليس في غير الغنم زكاة ومنها مفهوم الخالف نحو العالم زيد فيهم من الغنم  
زيد ليس لعل انما اذا مفهوم الخالف ان يكون بطريق تفريق الوصف على الوصف وتفسيره بان يكون الخلف  
مستقاراً من تقديمه في اول جميع حده التقديم بالحق فصل مفهوم الشرط اعلم ان الشرط له اقسام في  
الاصوليين بالسلامة بتقائه انتفاء الشرط ولا يتلزم وجوده وجود الشرط كما يقع انتفاء الشرط بالسلامة  
وجول التحيل شرط لوجوب الزكاة وكذا الجملة الشرطية مثل من كان له اربعة اطفال وجول التحيل شرط لوجوب  
عدوه عاقلاً على عدم الشرط نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً ومنه قوله تعالى ان كان فيها اربعة اطفال  
على ما عليه اهل الميزان حيث قالوا استثناء نقيض التالي يخرج ربيع القدم بخلاف الكس واما ما بين القيد  
الجزاء على وجوب الشرط عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا نحو ان كان المار ذكره كرهت فعدم التخصيص موجود على  
على وجوده كرهت بانقضاء موقوف على انما هو مصطلح اهل العربية في تعارف لسان العرب هو المعتبر



من أصل الأصول وعناية المحقق والعلامة خلافا للمحققين لا موافقيه كالقاضي عبد الجبار والى عبد الله البصري والى  
 بن زهرنا على حجة مفهومة الشرط المتبادر الى انهم فاذا قيل ان جارك زيد فأكراهه فالمتبادر منه الى انهم من الشرط  
 انه ان لم يجزى زيد عنك فلا يجب عليك الكراهه والسؤال اى سوال الحاجة من سبب القصر مع الامن حاصله  
 لما نزل قوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان كنتم فى امر من الخطاب  
 بالنقص من الصلاة وقد اتفقا فقال عجت ما عجت منه فسكت رسول الله فقال صدقة تصدق انتم  
 عليكم فاقبلوا صدقة فتدفعوها من تلقى القصر على الخوف اتفقا والقصر عند اتفقا والخوف فسلوا عن سبب القصر الى  
 الامن فلم يكن مفهوما بشرط حجة لما مر ذلك وما ساءوا عن السبب ولما كان التعجب مع كونهم عالمين بالثبوت والاعتناء  
 لما مره النبي صلى الله عليه وسلم لا بد ان يكون على السببين بعد قوله ان يستغفر لهم سبعين مرة فكل من اغفر الله لهم  
 فممن قوله ان الاستغفار بالارائة على السبعين مائة للغفران فقال لا يزيد على السبعين فدل على ان مفهوم  
 الشرط حجة ومنها بحث ويدل ايضا على حجة مفهومة الشرط ما من الكافي عن جبير بن ذرارة قال قلت لابي عبد الله  
 قوله عز وجل فمن شئتمكم الشرف فليصمه قال ما ايتيتم من شئ فليصمه من مائة فلا يصح فانه مخرج في ان مفهوم الشرط  
 حجة فانه ممن من الآية عدم الشرط اى عدم الجرم عند عدم الشرط اى عدم الشهادة اى المفرد ما من الكافي انما  
 عن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله انا نريد ان نجعل الشيرة وكانت ليكت التفرجين مسئلة فاني ساءة فقلت  
 الى ان اليوم الثاني فلا تنفر حين زوال الشمس وكانت ليلة النفر فالذي يوم الثالث فاذا ابصيت الشمس فانفر على كل  
 الله فان الله عز وجل يقول ان تجعل فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه ولو سكت لم يبق احد الا قبل والله قال  
 من تأخر فلا اثم عليه فان قوله فلا سكت لم يدل على انه ممن من قوله فمن تجعل فلا اثم عليه ان من لم يجعل فعليه  
 الاثم ولذا قال قد سكت لم يبق احد الا قبل الخوف الاثم ولو لم يكن مفهوما بشرط حجة لما صح قوله ذلك لانه  
 عدم التجمل وعدم الاثم عليه قالوا اى المانعون بحجة مفهومة الشرط قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه  
 من انتفاء الشرط انتفاء الشرط والجواز قيام بدل آخر مقام الشرط حاصله ان قلنا الحكم على الشرط لا يشترط  
 انه لو كان ذلك الشرط بعينه تحقق الحكم والا فلا يجوز ان يكون لذلك الشرط بدل آخر تحقيق الحكم بذلك السبب  
 ان في قبول الشهادة شرطا بانضمام احد الرجلين الى الآخر حين عدم احد الرجلين يختم الى الآخر ايمان  
 فيقبل الشهادة مع انتفاء ذلك الشرط وكما ان الوضوء شرط للصلاة وقد يفوت ذلك بشرط عند انتفاء  
 ويغيب منابه ايتيم فلان ان قلنا الحكم على الشرط لا يتلزم انتفاء الحكم عند عدم الشرط لقيام مبدل مقامه وقال القم



لا تكفي انية الحكم على البغاة ان يكون مقتضاها دليل آخر فاصلة من قوله هو ان يرد على ان عدم كراهة حمل  
على ارادة الشخص فان مفهوم الشرطية لكان يجوز كراهة حين لم يرد ان الشخص مكان كراهة في مباديها  
من الاحوال قلنا في الجواب من الابطال من الاول فهو اى الشرط اذا كان لا يدل بعدم تقاربه  
اى البطلان او المبدل منه لما فرض شرط هو المعين الشرطية لا يفر بالخطا فلو كان الشرط يدل على كراهة  
الحقيقة هو القدر المشترك بين البطلان والمبدل منه هو احد الامرين فيبقى الحكم بانتفاء الشرط اى ان  
والمبدل منه لا ينتفاه او احدهما فقال الشارح حمدا لله من عباده الصالحين في صورة انتفاء الشرطية  
هو القدر المشترك لكنه لا يتفق فان قيل فلو ان كانت متوحدية بكونها الصلوة لا يدل على انتفاء الحكم  
بانتفاء الوضوء انتهى اقول كيف لا يتفق ذلك بل يتفق المثال المذكور في قوله ان الحكم ان  
كنت على وضوء او على بدلي بكونك الصلوة والافعال ان الوجه في انتفاء الصلوة مع المبدل لا يرد حتى يقع  
انتفاء يدل على انتفاء الصلوة وبمثل ذلك عجيب من مثل الشارح لا اجواب من الدليل المثال في قوله انتفاء  
اى تحريم الكراهة عند عدم ارادة الشخص لا تمنع من كراهة حاصلة من كراهة حين عدم كراهة  
ممنوع لان الكراهة عبارة عن علم على البغاة كراهة ولا يمكن العلم بكون كراهة من كراهة  
وغيره من الاحكام انما تطلق بما لا وجود ولا وجود كراهة في كراهة حين عدم كراهة في كراهة حين عدم كراهة  
والسابقة صدق بانتفاء الموضوع فالقضية انما يتبع الكراهة لم يرد ان البغاة لما لم يرد ان البغاة حين  
لما اذا حصل لمن التزم بول منها فيتم كراهة فاجيب من ان البغاة يتبع التزم بول يتبين بعد ما قلنا  
او العز من الآية المبالة في انما اجواب اخر حاصل ان مقدم شرط فاكين حجة اذا لم يقبل في المدة  
سواء وهدى القائمة ظاهرة وهي البان في النوع من الكراهة اى تنبى الموالى على ان يترك او لا يترك  
معافين من الضعف والقصور في عقولهم فانهم اولي بذلك كمال عقولهم فلا يمكن ان يكون لا كراهة  
على البغاة فقام على اجماع عارض الظاهر اجواب آخر لا يدل المان لما صلا انه وانما الظاهر من  
مفهوم الآية يقتضيه جواز الكراهة لكن اجماع القاطع على عدم الجواز قد عارضه الظاهر فيقول عند القاطع  
ذلك لعلنا على المفهوم واجب ايضا من دليل المانع بان مطلق الاستحالة لا يدل على حقيقة بل  
الحقيقة في الحقيقة فمما احتمال مجازي يكون الجواز خير من الاشارة ان قال بعض المحققين واولى احوالى  
حل الآية عليها هو التنبية على ملأ الحكم فان القيد الوارد بعد النسخ على ذكره بعض المحققين المان يكون

قوله انما في قوله



للفعل مثل لا فصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة فهمه ولا تعاقب مثل  
 لا تشرب الخمر ان كنت نبيا ويا من في من هذا التبديل ومنه قوله تم ولا يحل لمن ان يكتم ما خلق الله ارحما  
 ان كنت يمين بالله فصل مفهوم الصفة اي تعليق الحكم على وصف لولا لا تنفي الحكم كما في مثاله تجبه عندنا  
 الشبهة في الذكرى وعليه الشافعي واحمد الاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الاكثر كما اتفقوا والمحققون  
 وتبرهم صاحب السالم وهو يفتي في حقه وابن مثير في القاضى الى بكر والغزالي وابن داود واكثر المعقولة قبل  
 بالوقف كما عليه شيخنا صاحب القوانين والمصنف الاول اي القائل بالحبية لولا اي لولا مفهوم الصفة محبة  
 في الوصف اي وصف اللفظ كالاشان الابيض حيوان فوصف الانسان بالابيض لغو بلا فائدة اذ كل  
 انسان حيوان ولا دخل للابيض وغنى الحكم بالحيوانية واللغو لا يجوز وتوع في كلام الباقين فكيف يقع في كلام  
 الحكميم وقد وقع فصله في قوله الى بسيد في قوله صلى الله عليه وآله الى الواجد يحل عقوبته وعرضه الى المطلق  
 لولا بدنية باب روى طه والواجد الغنى الذي يجيد ما يقضيه به وينه دارا ويعرقة لومه ويعقوبه حبيبه  
 ان ابا عبيدة الكوفي لما سمع النبي يقول الى الواجد يحل عقوبته وعرضه قال يدل هذا القول على ان  
 في الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذا الماسع قوله في المطلق اننى ظلمت كمال القيمة منه ان ظل غير النفي ليس  
 يكون تعليق الحكم على الوصف حجة لما في المصنفين ومن اهل اللسان ذلك لا تنافي اي لما في النتيجة انتفاء الدلالات  
 الثالث من المطابقة والاضيق والاشارة على المطلوب بالادلان فذلك قوله في السائتة زكاة لودل على ان  
 السائتة ليس فيه زكاة كان نفي الزكاة عن غير السائتة ما عليه او خبره وظاهره انه ليس كذلك وايضا لودل فثبت  
 الدلالة بالمنطوق لابل مفهوم وانهم حرقوا به في الادلة لا غير فلان نفي الزكاة عن غير السائتة ليس لائقا لقوله  
 في السائتة زكاة لابل لانهم لم يعقلوا ولا يعرفوا الوصف قد يكون للابتنام شروع في الجواب عن الدليل  
 الاول للقائل بالحبية فاحصل ان فائدة التقييد الحكم بالوصف لا ينحصر في لولا للوصف لا تنفي الحكم كما  
 ذكرتموه بل له فوائد اخرى كثيرة منها ان التقييد بالوصف قد يكون لشدة الابتاهام ببيان حكم الوصف  
 بذلك الوصف لاستياج السامع الى بيان حكمه ان يكون ما كمال السائتة دون غيرها اولد في فهم ان الحكم يقتضيه  
 بما ليس متصفا بالوصف وما يقتضيه به في غير ذلك في الحكم للسؤال عن محله اي محل الوصف اي من القواعد  
 ان السؤال قد وقع من محل الوصف دون غيره فاجيب بايراد الوصف يطابق الجواب لسؤاله فيسبق حكمه في  
 اي غير محل الوصف اي من القواعد ان السؤال قد وقع من محل الوصف لا محل ان حكمه غير محل الوصف قد سبق فلا حاجة الى ايراد



ثانياً بحيث لا يخل عمل الوصف بغيره فثبت بالوصف ليجعل العلم به القضا على سبيل التوضيح أو سبق خطوره  
 فلو دخل الوصف أي من الفوائد الوصف قد يطرأ في الباطل لا يثبت كونه لا يتحقق في خطابه فلهذا لم يسم  
 الأشياء في كل حال لا تأخذ سنة وكذا من القول مثل ان الصلة مقتضية للاحكام حكم الوصف بالنقض والاعادة  
 بالبحث والنقض ووجوبه لا يخل شيئاً منها أي من الاحتمالات المذكورة ممنوع حاصل دفعه فخل مقدرة تفريق  
 ان الخصم يقول ان التخصيص بالوصف انما يقتضيه انتفاء الحكم عند عدم الوصف اذا لم يلزم التخصيص فائدة من ان  
 الاستثناء لم يمتد تحقيق ما ذكرتم من الفوائد فلابق من محل النزاع فاجاب عنه بان وجوب كلام لا يوجب فائدة  
 من الفوائد التي ذكرناها ممنوع بل لا بد في كل كلام تحقق فائدة متناهية فائدة كانت فلا يدل ذلك على  
 تحقق مفهوم المنع بل على امكانه مع ان الظاهر ان في تحقق الثاني خبره لا يمكن ذلك قوله في  
 الاستعانة من اجتهاد وباجواب عن الدليل الثاني للقول بالاجتهاد حاصل ان فهم اليمين من كلامه تعالى  
 الحكم عند انتفاء الوصف محله كان عن اجتهاده في اللغة لا لان المتبادر من كلامه من العربيه ذلك فانه لم  
 ذلك عن امته اللغة ولا في كلامه ما يدل عليه وايضا نقل عن الانعش وجماعة من امته العربيه ان وضع  
 الصفة لا يمتد فذلك لا يقتضيه وان مجيباً للتفكيك خلاف الوضوح فاما نقل عن اليمين من كلامه تعالى وما يقابله  
 النقل فيساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى اذا احطت بما تواتر في خبره فاعلم ان هذه تروم الناقص  
 من قول المشهور لعدم محبة مفهوم الوصف وتوهم لوقوع الاتفاق على كل اطلاق على البعيد في المتيقن كالحق  
 رتبة واهم رتبة مؤمنة فكل المطلق هنا على المقيد ليس لا لاجل مفهوم الوصف فمما تناقض واجب عن  
 ذلك لكل ليس لاجل مفهوم بل ان استواء في المطلق والمقيد كون تكييف شيئاً واحد لا يوجب العمل في كل حال بل  
 المطلق بخلاف المكس وكذا دلالة قوله بقرينة مؤمنة على عدم كفاية عتق الكافرة لان العتق مطلق مع  
 لا يحصل الاشتغال لعدم الاشتغال بعقوبة الكافرة انما هو صدق الاشتغال بالهبة التي ورد الخطاب بها  
 كون المطلوب رتبة واحدة كما صرح به الحق الجليل لا زال رده مقدراً بالمعنى الرابع في فصل مفهوم الغاية  
 وبه عبارة عن دلالة حكم ال غاية بل فقط الى اذنى على نفي الحكم على ما بعد تلك الغاية محبة عند اكثر المحققين  
 وقال القاضي ابو بكر العزالي وميد الياء واليمين اختاره صاحب المعالم الفقه الباطني والقوانين المأثرة  
 بعض العامة كالحقيقة وغيرهم فانه قال تليق الحكم بغاية انما يدل على بؤته الى تلك الغاية وما بعد ما يعلم  
 انتفاء وانجاء دليل على محبة مفهوم الغاية ان التبادر من الدليل بيان ان قوله في



ای وجهی بالصوم والکمال ان الشاهد من قول القائل صوموا لیلیل حیوان آخر وقت وجوب الصوم بحیث یسئل قوله  
فرض وجوب یوم لیلیل ایضاً لم یکن لیلیل آخر وقت وجوب وهو خلاف المنطق من الكلام نقول علی ذلك الاجماع اعتباراً  
وقال بعض المحققین ان مفهوم النایة انوی من مفهوم التیارة لذلك قال بکل من قال بحجیة مفهوم الشرط وبعض من لم  
یقن بها قالوا انی یستلزم اعتباراً بقرنی الصفة من انه لاول علی اتفاق حکم فیا بعد الغایة لدل باحدی من الیایین  
القلت والحق ان احدی من هذا فلا بد ان قلنا فی الجواب عنه فرق بین مفهوم الصفة ومفهوم الغایة لان الصم یقتضی  
آخره لیس لیسیم یه ای فی اللیل البقیة فعدم الصوم فی لیل یمکن لانما للصوم للقیة بکون آخره الیس یستحق  
الکلام فی کماله انی فلیکن لصفة فان اتفاقاً حکم بانقضاء الوصف یمثل مفهوم عدم الصوم من وجوب لیل یستحق  
اللقب القیاس هم شعیر علی اوزم کما یستلزم الحاجة والمراد هنا مطلق الایم سوا مکان ثم خص کزیدی فی جانی زید  
و غیره کالضربان فیه یلیک مقصود یمل هم الجنس ایضاً لیس بحجة عند الجمهور من الخاصة والعامة والمخالفات اذ  
بعض المناطقة والی کبر الدقائق والخصیة علی ما نقل عن التیسلی فی نتائج الفکر فانهم قالوا بحجیة واللیل علی عدم  
الحجیة انتفاء والبراهات الفلت والایمان علی عدم کفر من قال عینی رسول الله مع ان مقبوسه نفی الرسالة  
عن من عداه وان قال زید یوجد مع ان مقبوسه نفی الوجود عن غیر زید حتی انما حجة فلو کان مقصود تلک بحجة فلو  
قال انک یستلزم الدقائق وبعض المناطقة علی حجیة یوجدین الاول بیان التخصیص بال ذکر لایله من تخصیص  
العدم عن غیره صالح التخصیص الامل عدم غیره فیهیة هو لذلك والجواب یعلق الارادة بالعدم کونه تخصیص ولسل اسم  
واللقب قیاس یزید فی الکلام حتی یمکن الی فائدة خاصته فی ذکره وفائدة ذکر فائدة اصل الکلام والثنائی  
بان ان قال قائل فیهیة است بران الیسیت ای زانیة یفهم من العرف ان الخصم زان او امر زانیة ولولا انهم لم یلقوا  
حجة واحدة کما یجوز ان ذلک یفهم بقریة الخصم وذلک یفهم منه لیسیت الزانیة الی الخصم والی امره ولا یفهم لیسیت  
فی الخصم ولا الی غیره وانما یختلف فی حصر المقصود من القیاس المراد یفنی غیر الذکر اخیراً فی الکلام المصغر لیسیت  
انما یفهم من قیاسه یفنی علی الصفة وانما القیاس زید فی حصر الصفة علی الوصف وانما یختلف ایضاً فی کماله  
زید والمراد به علی ما ذکره بعض المحققین کما یقدم الی وصف علی هو وصف الخاص بخیر الشل الامر زید وعلی عمل  
فمن المجرین الذکران من انما یفنی فی العالم زید حجة اولاد الا انهم یفنی بها اما حجیة المقصود من انما فیه لا یفهم  
الانوی لیسیت وذلک ونقله الفارسی من النفاة وهو یفهم ذلک لیسیت ایضاً لا ماله عدم النقل و یستلزم الکلام  
من غیر کماله مثل قوله انما الاتمال ذلیات وانما الولا لمن حق علی انی لیسیت وذلک لیسیت ایضاً لیسیت



فما لم يقدّر على المطلوب بان ان الاثبات والنفى ولا يجوز ان يكون الاثبات مبعده ونفيك ما لم  
يجب ان يكون الاثبات مبعده ونفيك اسوله او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتبين الاول الثاني ان  
ان تكيد الكلام ايضا كان او اثباتا كقولهم ان الله لا يعلم الا ما يشاء وما لا يفي الا ما دخلت عليه  
بالاجماع التناقض في كانه كافي لثباته ولعلنا كما صرح به ابن هشام ومعه كنه التبادر كاستعماله  
على ان يتماثلت له ما هو الا وهو الحق وما قيل من انها لو كانت له لكان من قولها انها لو كانت له لكان  
اذا ذكر الله وحلت قلوبهم الاية ان المؤمن منصفين قوله في خبرنا كرمين لم يزل يفتنه من ان المال يفتنه  
من لم يجعل قلبه معين وذكر الله فهو ايضا مؤمن قد فرغ بان المراد بالاثبات هو كمال الاعتقاد على  
ما يشبه ولا ريب ان المؤمنين الكاملين هم الذين وحلت قلوبهم حين ذكر الله وما قولهم انما يريدون  
حكم الرجب فالمراد ان ارادة اذ باب الرجب مقصور على اهل البيت في زمانهم لا ان ارادة اذ باب  
الرجب انحصار فيهم لا في غيرهم حتى يقع ارادة الله اذ باب الرجب ليس بخصر افيهم وكذا قولهم انما انت منذر  
من شيئا اي الساعة لان المراد به الا انذار النافع اي انما يقع انذارك في شيئا لا في شيئا فلا يفتنه الا ان  
فما يريد ان لا يفتنه المحصر لا يفتنه من غير من يخشى ايضا هذا ولو سلم ان اثماني هذه المقامات لا يفتنه المحصر  
فنقول استعمالها في الطريق المجاز هو خير من الاستدراك على ان خلق الاستدلال لا يدل على  
الحقيقة مع ان التبادر قد اثبت كونها حقيقة في المحصر كما هو الدليل على حجية مفهوم المحصر في العلم  
زيد فلان الترتيب الطبيعي خلا فلو ما عدل عنه فهم ان العدول الى المضار العالمية في زيد ونفسا من  
غيره وهو التبادر ايضا من ذلك ولولم يفتنه المحصر لم يفتنه بالافضل عن الاصح وهو بطلان تقريره انه  
لو كان المراد بالصفة في قوله العالم زيد هو جنس فتجمل كل الفرد الخاص عليه لان كل يقتضي الاتحاد  
الفرد الخاص ليس عن حقيقة الجنس فليجوز ان يراد منه مصدقة وهو ليس بفرد خاص لعدم العمدة وهو  
افادة العمدة الذي تجمل على الاستدراك فيصير المعنى ان كل اصدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا  
اذا انحصر مصداق في الفرد لا استحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض المضار  
الامارة في الخارج واما ادعاء او مبالغة لما في قولنا الشجاع عمرو والرجل كبر فالمراد به المصداق على  
بطلان تحقق القوانين والامانة عدم المحققين عدم الجتهل قبل من صام خمسة ايام  
رب كان له من الاجر كذا لا يدل على عدم الاجر اذ اصام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع



تكون العبادات توقيفية لا لاجل ان مفهوم العدد ينفي الجواز وكذا الكلام في عدم الاذكار والتسبيحات التي  
 في بعض الاخبار على ما قبل النسخ عن التعدي والظاهر من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمورية في الاثر  
 لا لعدم الجواز كما صرح بعض المحققين والما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بخمسة  
 حصول الاقتبال بالمأمورية لا لاجل المفهوم وانما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت  
 فهو بديل خارجي مثل عدم جواز زيادة الحمد على ثمانين جلدة انما هو لمحرمة الايتاوس من دون اذن من  
 الشارع واما مفهوم الزمان والمكان نحو يوم الخميس وحل في المسجد فهو ايضا ليس بحجة لا اعتقاد الدلائل  
 الثلث فان قلت اذا قيل بعد في يوم كذا وخالف الوكيل فاعتقد غير صحيح وكذا غيره من حقوق قلت لان  
 التقيد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قبله لانه حيث المفهوم بل من حيث الاختصاص والاذن في ذلك  
 والله لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقت وغيرهما بما فيه وضعا وشروطا وانما  
 سكتا ما غير ما ذكرنا صرح الشهيد الثاني في تيسر القواعد على ما نقل عنه الطلب السابع من المنهج في ان  
 في النسخ وجوه معينة في الاول الا انه يقع تحت الترخيص انما الذي ابي ازاها والثاني ان نقل رتبة  
 النقل الى نقلها من موضوع الى آخر ومنه المناسبات في المواريث لا انتقال المال من وارث الى آخر  
 تناسخ الارواح نقلها من بدن الى بدن آخر ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل وانتقل في  
 انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني ام بالعكس او مشترك بينهما لفظا او معنى اقول وفي الاصطلاح دفع الحكم  
 الشرعي بدليل شرعي متأخر فعوله رفع الحكم بنفس دليل نسخ وغيره وتقيده بالشرعي لا خارج حكم البراءة  
 الاصلية كالحكم بباحة الاشياء قبل ورود الشرع فلو رفع حكم باحتها بالدليل الشرعي لا يسمى ذلك  
 نسخا خلاصة الحقيقة وتقييد الدليل الشرعي بالخارج رفع الحكم بالجنون والنوم والموت لان الاحكام  
 التكليفية مرفوعة بتلك العوارض ولا يسمى ذلك نسخا لعدم رفعها بالدليل الشرعي بل بلحق العوارض  
 ما قبل ان رفع الاحكام التكليفية عن الجنون والنائم بدليل شرعي هو قوله رفع القلم عن ثلثة من  
 متى يبلغ والنائم حتى يستيقظ والجنون حتى يفتق مدفوع بان رفع التكليف حقيقة هذا العوارض  
 الحديث يبين ان رفع بعضها وفيه ان رفع الحكم عن الثائبة بالدليل العقلي وهو ان شرط التكليف العقل  
 او نقل الغياب عن الدلائل الشرعية وتقييد الشرعي بالمتأخر لا خارج الحكم الشرعي الغير المتأخر كما لو رفع بالشرع  
 ولا تستثنى نحو انكسر المشرك في النكاح في اهل الذمة ونحو صوم هذا الشهر الا اليوم بالشرع في الشرع



والاستشهاد وان كانا رفعاً حكم عموم لكن لا يقيم لهما انما مشاغل من الكلام لان المراد بالساجد الاخير العرفي  
والكلام لم يتصل مثل الاستشهاد وبغيره لا يعد مشاغل في العرف ولهذا قيل لو كان مكان مشاغل مشاغل مكان اولي  
بل لو حذف مكان اولي لعدم استسباب اخرج الرفع بالاستشهاد والاستشهاد وبغيره  
فان التقييد بجائز لا يعمى رفعه لان الرفع انما يكون بعد تمام الكلام ونحوه الحكم ويحصل الحكم والتاخير لا يعمى  
الكلام بالمتم فتمت الرفع في وقوع النسخ في اجماعه لم يخالف فيه من المسلمين الا في  
منهم لعدم الدليل على استحالة نسخ المتكاتف المصالح باختلاف الزمان والادوات كما ان شرب  
الادوية يصلح في وقت للمريض وشرب بعض آخر يصلح في وقت آخر حتى لو شرب فيه ما شرب اولاً يكون مظهراً  
وانقائه اى وقوع النسخ ابو سلم بن بحر الاصفهاني وان جوزه وعقلاً وبعض فرق اليهود في الجواز  
سيما في القرآن اى الاصفهاني نفى وقوع النسخ مطلقاً منى وقوعه في القرآن وآية القبله وهو قوله  
قول وجبك شطر السجى الحرام نسخاً للتوجه الى بيت المقدس فان ابنى ما كان ما موراً بالتوجه الى بيت المقدس  
ثم نسخ ذلك بهذه الآية وما اجاب عنه الاصفهاني بان حكم بيت المقدس لم يزل بالكلية اذ عين الاستنباه  
يكون التوجه الى بيت المقدس مدفوع بان حال الاستنباه لا فرق بين التوجه الى بيت المقدس وبين  
سائر الجهات فلا وجه للتخصيص بآية الصدقة اى عدة الوفاة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون  
ازواجهن ولهن ما رزقن منكم ما رزقكم الله من قبل منكم من غير حساب على ان عدة الوفاة حول واصحاب  
الاتفاق على المرأة في الحول المخرج فان خرجت فيقضى عدتها ولا شئ لها ثم نسخت هذه الآية بقوله  
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجهن يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وشهر الا على ان عدتها  
اربعة اشهر وشهر ايام وما اجاب عنه الاصفهاني بان الاصل في الحول لم يزل بالكلية اذ لو كان  
حاصلاً وعدة حملها تكون عاماً فقتل بالحول فلا يكون نسخاً في خصوص مدفوع بان الاصل في الحول لم يزل  
بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية الصدقة وهي قوله تعالى والذين آمنوا اذا جاءتهم ارحم من فقوا  
بين يدي بخويكم صدقة فانها تدل على وجوب الصدقة قبل النجوى ثم نسخت بقوله تعالى انفقتم من قبل  
بين يدي بخويكم صدقات فاذا لم تعطوا فتاب الله عليكم هذه الآية لا تدل على وجوب الصدقة قبل  
النجوى واجاب عنه الاصفهاني بان الآية لم تنسخ بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزال  
وهو ليس المناق من حيث لا يتصل بكون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال التبعيد ودفع بما نقل



عن المحصول لو كان الامر كذلك لكان من لم يتصدق مناسفاً لكانت بطلان روى انه لم يتصدق قد غير على ما  
الاثبات وهي قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون تغلبوا ايمانين يديل على ثبات الواحد للعشرة ثم نسخ قوله  
الا ان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً فان يكن منكم مائة تغلبوا ايمانين يديل على ثبات الواحد للثلاثين  
تلك به خبر لقوله وآية الغلبة وما عطف عليه اي هذه الآيات المذكورة تكذب الاصفهاني في وقوع وجود  
مثل هذا الشيوع في وقوع النسخ انكاره مكابرة وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه  
لا يصدقه اي الاصفهاني في واصل الجواب عن استدلال الاصفهاني في تقريره ان النسخ البطلان للحكم  
البطلان القرآن غير جائز كما يدل عليه هذه الآية والجواب ليس المراد بالآية ما توهم الاصفهاني بل المراد ان  
لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يردّه او المراد انه ليس في القرآن ما لا يطابق الواقع لاني لما في  
ولاني الحال ولا في الاستقبال كما روى عن ابي جعفر والي عبد الله كما في مجمع البيان ومثله في تفسير القاسمي  
من طرق الجمهور مع ان النسخ ليس بالبطلان بل بيان لانتفاء مدة الحكم ولو سلم فنقول مرجع ضمير آية الى مجموع  
من حيث المجموع اي لا ياتيه ما يبطل مجموع القرآن وانما يبطل بعضه بالنسخ فتدبر كما فرغ من البطلان آية  
الاصفهاني شرع في دفع ما قال اليهود من عدم جواز النسخ وقال لما في التوراة من امر آدم بزرع ثمانية  
ككذب اليهود وخبر لقوله ولما في التوراة تقريره ان في التوراة انه لعن آدم ان يزوج بنته فيسقم حرمه وكذا  
في شريعة موسى في وقوع النسخ والوقوع دليل الجواز وفيه انه تم احل لنوح ثم وقت خروجه من الفلك كل  
واحدة ثم حرم كثير منها في شرع موسى كما في السفر الاول منه وقد بسطت بان اباحه العمل يوم السبت كانت  
ثابتة ثم نسخ وان النسخ كان جائزاً في شريعة ابراهيم ثم صار واجباً يوم الولادة وقيل في الثامن وكذا جاز  
الجمع بين الاثنين كان ثابتاً في شريعة يعقوب ثم نسخ وحرم واجيب عنها بانها كانت مباحة لم يتعلق بها  
خطاب في شريعة هلاور في الاباحة ليس بفسخ كما عرفت وما نقلوه اي اليهود ومن موسى ثم بانها قال  
هذه شريعة موبدة ما وامت السموات والارض وجواب هذا القول على عدم نسخ بانه لو كان واقعاً لبطل  
قول موسى في هذه الآية بلا مزية خبر لقوله وما نقلوه يعني هذا القول اخر من اليهود على موسى لانه لم  
يقبل ذلك قيل قد اختلفت بين الراوي في كيف ولو كان منه قولاً عن موسى لم يحتاج اليه وهو قد صدق  
دعواه النبوة وقالوا ان موسى قال كذا فكيف انت تدعي النبوة لكن لم يقع الحاجة مني وبينه وبيننا  
بهذا القول والانتقل اليها كما يقتضيه العادة كما نقل اكثر محاجتهم في محمد واما ايضا لو كان ذلك صحيحاً لما







أي القائل بعدد الجواز لزوم البدء أي ظهور الشيء بعد خفاؤه وهو جواز الوجود الخفاء فيما قصد إليه وهو محال  
 أنه تم تقرير الدليل الجواز النسخ قبل حضور وقت العمل لزوم البدء على أنه سبحانه وجه الملازمة بشرط تحقق البدء  
 أربعة أحوال الفصل والوجه والوقت والمكلف وهي متحققة على تقدير جواز النسخ قبل الوقت نحو أن يقول الشارع  
 في أول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم نسخ ذلك الحكم قبل مجيء وقت الغروب فقال عند الزوال  
 مثلاً الا تصلوا عند الغروب شيئاً فالفصل هو الصلوة والوجه هو الوجوب والوقت هو الغروب والمكلف  
 هو الذي ارتكب ذلك متحقق ولم يقصر المكلف الضمان في إتيان المأمورية ومع ذلك نفي عنه الحكم فلا بد أن يكون الشيء  
 لمصلحة ظهرت له بعد الأمر ولم تكن ظاهرة من قبل حين الأمر فبدأ به البدء وهو محال عليه ثم واجب نسخ لزوم  
 البدء لا احتمال كون النسخ قبل التمكن لمصلحة أخرى كإقامة في الأزل مثل ابتلاء المكلف وامتناعه في عرف المطاعة  
 وعدمه في الاعتقاد والإيمان به وهو من الطاعات أو تعلق الأمر بتعلق الشيء دليل آخر للدعوى فصله  
 أنه لو وقع النسخ قبل حضور وقت العمل لزوم تعلق الأمر بنسخه بالتعلق به انتهى وهو محال لأن الأمر يقتضي كون  
 المأمورية حسناً فإذا جاء انتهى النسخ بعده يدل على عجزه فيكون الشيء الواحد حسناً وفيما هو باطل لا تستلزم  
 التكليف بما لا يطاق واجب عنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً في وقت منها عنه في وقت آخر فانه لا معية  
 في التكليف ولا في تعلقه بل رخص أحد التكليفين بالآخر وإن حسن الفصل المأمورية في قبح انتهى عنه أو قبح  
 الفصل قبح الأمر هذا الضاد دليل الدعوى انتهى الفصل المأمورية حسناً فيكون انتهى عنه قبحاً وانحكاك  
 قبحاً فالأمر به قبح ولا يلزم اجتماعهما في شيء واحد وهو باطل وفيه ما في الثاني والثالث أي دليل القائل  
 بالجواز وجوه الأول قوله تم يجوز ما يشار إليه وهو عام شامل لمحو الأمر والنهي قبل حضور وقت العمل  
 واجب عنه بان المحذورات تنطلقان على المشية ولا يتم إنشاؤه مثل غلبة القيام البرهان على استحالة واقعه  
 عود الخمسين إلى الخمس روى أنه لما أمر النبي م ليلة المعركة بخمسين صلوة فاشارة إليه موسى ثم بالرجوع  
 وقال أيتك ضعيفة فاستنقص أحد بقصصك فسل أنه تم ذلك ففسخ خمسين على التدرج إلى أن بقي  
 خمس صلوة ثم قال موسى فاستنقص فقال النبي إلى استحي برأي ففقرت الخمس ففند النسخ قبل حضور وقت  
 العمل فلم يخبر بالنسخ واجب عنه منع صحة الرواية لما فيها طعن على الأنبياء بالاقامة على المراجعة في الأوامر  
 المطلقة والبقاء ذلك النسخ قبل التمكن لأن علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل النسخ قبل علمهم ويمكن أن يكون  
 مثل ما سمع في ذلك من جعل بان العود من خمسين إلى الخمس لا أجل إن مطلوبه تم كان القيل خمسين ثم نسخ



بل كان مطلوب من بدو الامر الفاعل الخمس وانما الخمسين انظار الجلاله فقد النبي او لباية بانهم غير طرية  
 مستجاب الدعوة عند فلا يلزم نسخ قبل الوقت ولا القاتل في الرواية كما قد جاء صاحب العالم فادام  
 فان عالما بان الخمسين ترجع الى الخمس شجره من موسى م ومطلوبه نعم ايضا كان الخمس لكن امر النبي ثم خمسين  
 عظيمة شأنه وانما انده مستجاب الدعوة كما عرفت ولا طعن على النبي بمثل ذلك الامر اجماع فان المولى اذا  
 امر بشئ لمصلحة فاعتذر العبد به لا شككفا ولا شككرا بل فاشعا متصفا فميشد لا طعن على العبد فانك  
 ان المولى عالم بان باعري هذا العبد فيكون الامر مبثا قلت يجب ان المولى عالم بذلك لكن امر  
 العبد انما العظمة شأن العبد وقربه ونزله الى المولى يعلم غير العبد انه مستجاب الدعوة بالقبلة الى  
 المولى وله عظمة وشان عند المولى فلا يلزم العبث بالامر والاثبات نسخ تقديم اعتدلة على النوى الى المولى  
 امر بالصدقة قبل المناجات مع الرسول ثم نسخ قبل فعل الصدقة واجب بالمنع من ذلك لو توجع بعد  
 حضور وقت العمل لما ردى ان عليا م نامي بعد تقديم الصدقة والرابع نسخ فخرج بمقتضى النبي المولى امر  
 ابراهيم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ قبل الفعل واجيب عنه بان ابراهيم ما كان مأمورا بالذبح بل بالصدقة  
 وفيه ان الظن قول اسمعيل يا ليت فعل ما امر به قول ابراهيم الى ادى في المنعم او يحكي وغير ذلك كما استغفار  
 من المقام في الآية مثل الفداء والاقام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مأمورا به لافزع ذلك من شئ  
 وغير ذلك من القرآن الدالة على انه كان مأمورا بالذبح فاجب من المقتضات مع ان من اعظم شأنها وغير ذلك  
 لهذا المدح العظيم فالجواب ان هذا الامر كان ابتلا ليا لاسمان ابراهيم واسمعهيل وانما امر بهما على النكاح  
 لانه كان الذبح في نفسه مطلوب باحتي يلزم نسخ قبل الفعل وظاهر الامر وانما هو ارادة المأمور به لكن القاطع  
 دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين والقدر يمكن ان يكون من اجل ما اعتدلة ظاهر من قبل  
 المأمور به وقد يحايي باروي انه قد ذبح لكن كلما قطع اتهم وفيه ان المتبادر من ذلك المأمور به هو ما يترق  
 الروح فيرجع الى اخراج الكلام من الظاهر مع انه لا يفسخ للنسخ ان المأمور به لم يكن الا بطبيعة وهي كل  
 بغير واحد والامر لا يقتضيه التكرار فلم يبق مورد للنسخ هكذا اصرع في تحقيق التوطين كما امره على عيسى و  
 الخامس مساواة النسخ قبل حضور وقتة ارفع بالموت فالمصدر مصاف الى حضوره والفاعل محذوف  
 وانما يتعلق بالرفع حاصلة ان نسخ التكليف قبل حضور الوقت مساو لرفع التكليف بالموت لانه كما في  
 قوله تعالى التكليف عن التكليف فكما ان رفع التكليف بالموت كجواز نسخ قبل الوقت مساو وانما واجب



بسخ التکلیف لمن حصل العلم بوجوبه قبل حضور وقت العمل و السادس کل نسخ کذا یا منی کل نسخ یکون قبل وقت  
 الفصل و بعده لا يتصور النسخ لان بعد الوقت ان التی المكلف المأمور به فقد اطلع وان تركه عصى فلا نسخ فلو  
 بطل النسخ قبل الوقت بطل النسخ بالکلیه و هو باطل و رد وجهین الاول النزاع فيما قبل الوقت الذي قد  
 الشارع للفعل و الذي ذكرته الدلیل انما هو وقت مباشرة الفعل و این احد هما من الآخر و الثاني ان الكلام  
 فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التکلیف ليس كل نسخ مكلف يجوز النسخ بعد التمكن قبل الفصل  
 فلا يحصل الالتزام و الحق ان المعترض على كل من الفرقين مستطراي توى فصل نسخ الكتاب  
 و السنة متواتره واحدا بالمثل ای کل واحد منها نسخ بمثل فالكتاب نسخ بالكتاب و السنة المتواترة  
 بالمتواتره و الاحاد بالاحاد و الكتاب نسخ بالمتواترات ای بالسنة المتواترة و هي ای المتواترة  
 نسخ به ای بالكتاب و فی جميع ذلك لم يعرف مخالف من صحابنا و متوان الله عليهم و هم بعد اهل  
 الخفاف و افتوا بما فيه الضمان من سنة منهم قال شافعي و من تبعه كما بعد بن حنبل و غيره منع نسخ الكتاب  
 بالسنة المتواترة سنة الى قولهم نسخ من آية او من بيانات بخبر منها او نقلها اسند الله تعالى  
 الى نفسه ثم و لو لم تكن الماتى خيرا او مثل الآية المنسوخة و السنة ليست من كلام الله تعالى  
 كلام الرسول و ايضا ليست خيرا من القرآن و لا خلة فكيف نسخ الكتاب بالسنة التي هي غير القرآن  
 و خبر كلامه ثم و اجواب ان الحكم النسخ خبر او مائل للمنسوخ لمصالح المكلفين ليس المراد ان ما نسخ  
 به الكتاب خيرا منه او مائل له و اسند الايتان الى نفسه لا يدل على عدم نسخ القرآن بالسنة بل على  
 من الدلالات اثبت لان الكتاب و السنة كلاهما من عند الله لا من عند المولى عن المولى ان  
 يوحى و اسند ايضا لم يقل قال الذين لا يرجون لقاءنا ان نقول غير ذلك او بدله قل ما يكون لي  
 ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الى فمذه الآية تدل على عدم تعديل القرآن و نسخ  
 تبدل فلا يكون جائزا و اجواب الآية قل على انه ليس للرسول ان يبدل لفظ القرآن  
 تلقاء نفسه و لا عمل على منع تعديل الحكم بالسنة التي هي ايضا كلام الله تعالى بالوحى لا من تلقاء  
 الرسول لا نسخ احدها ای الكتاب و السنة باحاد یا ای باحاد السنة بمنى بالخبر الواحد كما عليه الاكابر  
 و اسندوا بان الكتاب و السنة المتواترة قطعيا و خبر الواحد ظني و لا يترك العقلني بالظني و  
 و اسندوا بالاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو و الا فلا يخفى ان الدلیل مقدم من عام في جميع



او القدر المسلم قطعية من الكتاب والسنة المتواترة واما دلالة التقاطع على التاميد فلا تقع به مع ان لا يصرح  
 بالتاميد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلهذا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا اقرض حصوله  
 غير الواحد عليه على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب او السنة بالنسبة الى الوقت الذي انقضى  
 غير الواحد فلا مانع من حمل به بكذا يصرح بمحقق القرائن اسكنه الله في عليين وقائمة النزاع وخرجه  
 قليل عندنا عند ورثته وشرذمة من العامة جرد واذ لا كسوا الاجماع لا ينسخ ولا يفسخ والاطل على صيغة  
 المعلوم والثاني على صيغة المجهول او بالعكس اي الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا و اعلم انهم قد اختلفوا  
 في جواز نسخ الاجماع ونسخه به وفي الخلاف على انه هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فلا اكثر من الجواب  
 على عدم تحقق الاجماع الا بعد وفاته م لانه ان كان قوله فيهم فلا مرة يقول غيره و الا فلا مرة يقول  
 خفيث تحقق الاجماع بعد وفاته م لا قبله فحينئذ لا يجوز ان يكون منسوخا ولا ناسخا واما عدم جواز كونه منسوخا  
 فلا ان الناسخ اما الكتاب او السنة والمفروض انها قبل الاجماع والناسخ فلا يكون متاخرا واما النسخ  
 الاجماع فلا بد من مستند فهو النص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على  
 خلاف النص وان كان قياسا فيكون الاجماع الثاني باطلا لكونه على خلاف النص اما عدم جواز كون الاجماع  
 ناسخا فلا ان المنسوخ اما ان يكون نصا او جماعا او قياسا وكل باطل آما الاولان فلا فتا مع النسخ بالقياس  
 على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلهيطلانه بالذات لما مر فلا نسخ هذا ما ذكره العامة واما اصحابنا  
 فاسيد علم الهدى ادعى اجماع الامة على عدم كون الاجماع ناسخا ومنسوخا ونسخ على ان الاجماع على  
 عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يكون نسخ فيما يكون مستنده العقل وحكي المحقق من بعض ائمة  
 ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون النسخ ذلك مستند النص والاجماع قال المحقق في هذه الوجوه  
 اشكال والذي يحكي على مذهبه انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انما هو القول الى قول لو  
 انقر ولكانت الحجية فيه بما حصل شل هذا في زمن النبي ثم نسخ ذلك الحكم به لانه شرعية مرة اخيرة  
 يجوز نسخ الحكم المسلم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملة ما قول النبي وقلل بعض محققين النسخ  
 في القرائن تبعا للمحقق بما حصله ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخه والنسخ به كما ادعاه السيد في كل  
 ان حجية الاجماع عند الكشف عن قول المعصوم خلا ما به الى مستند آخر فالقول بان النسخ هو مستند  
 الاجماع كما حكى عن البعض ضعیف والتحقيق الاجماع مستند لا ينفق في زمان النبي و ما بعده كما يظهر من الاشارة



اقد مناه في محله ولا مانع من كونه اسما او منسوخا مني محمله والى هذا اشار بقوله الا ان تحقيق اى الاجماع قبل  
 القطاع الوحي فليسح بآية نزلت بعده وقد عرفت تحقيق الاجماع عندنا في زمن النبي وما بعده وبقى نسخ القرآن  
 لا الحكم وبالعكس اى نسخ الحكم دون التلاوة وهما معا اى قد نسخ التلاوة والحكم معا ايضا فمما لا يشك  
 ان نسخ التلاوة دون الحكم فثار ما روى بطريق الاحاد انه كان من القرآن الشيخ وسيخه اوزاريا خا جيمونا  
 فكانا من الحق فنسخ تلاوته مع بقاء حكمه واما نسخ الحكم دون التلاوة فثارة آية العدة الدالة على الاعتدال  
 ثم نسخ آية الترتيب اربعة اشهر وعشر فنسخ الحكم مستفاد من الآية الاولى مع تلاوته واما نسخ التلاوة دون الحكم  
 معا فكاروى ان سورة الاحزاب كانت تغفل سورة البقر فنسخ تلاوتهما وحكما معا واد علم انه قد اختلف في ان  
 يجوز نسخ حكم ما شق من المنسوخ ام لا فالأكثر على جوازه ومنه الشافعي واختار المصنف الاول فقال ويجوز  
 اى نسخ ما شق الاثقل اى بحكمه يوشق وتقل من المنسوخ كما مشور ابرهقان فان صوم عاشور كان واجبا  
 نسخ وجب صوم شهر رمضان ولا ريب في ان صوم شهر واحد اشق وتقل من صوم يوم واحد فكيف عن طهارة  
 بالانكار الثابت بقوله نعم حكمكم دلي دين بآية الجهاد ولا ريب ان الجهاد اشق من الكف ولم تغير من يجوز نسخ  
 بالاختلاف والمساوى لعدم وقوع اختلاف في جوازه واولا انه لو جاز بالاشق لجاز بالاخف والمساوى بطريق اولي  
 اشق المانع بقوله نعم يريد الله ان يخفف عنكم سيرةكم اليسر ولايسر عليكم اليسر والتخفيف بالاثقل خلاف تخفيف  
 واليسر واجب اوله بان المراد بالتخفيف تخفيف الحساب وبالميسر تسهيل الثواب وثانيا بانه مجازا مقبلا ببول  
 لان التخفيف بالاثقل يوجب التخفيف في الآخرة من تخفيف الحساب وكثير الثواب وفي كليهما نظر كما لا يخفى  
 وثالثا ولم سلم فالمراد بالتخفيف واليسر معا لكن ولما اختلف المصالح باختلاف الازمان والاحوال فاقضت  
 التكليف بالاثقل وتكاف المصالح لا تفصل بالتكليف بالاخف واجتج ايضا بقوله نعم ما نسخ من آية لو نسخها  
 بخير منها او خيرا والتكليف بالاثقل بعد الاخت لايس خيرا منه ولا مثله واجيب عنه بان الاثقل خير من  
 في الآخرة لكثرة الثواب في الاثقل لان افضل الاعمال اخبرها وبيحوز القليل حكم بما يدل اى بخير ان يخلف  
 ببدل ذلك الحكم المنسوخ كآية الصدقة فانما يدل على تقايم الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخها  
 ولم يخلف ببدلها اتفاقا واجتج المانع بقوله نعم ما نسخ من آية او نسخها مات بخير منها لو خلتها فانما يدل على كون  
 التامخ غير اتمم للنسخ ولو لم يكن المنسوخ بول فلا يحقق الخيرية ولا المثلية او ما قرئت الوجود  
 للبدل والنجواب ان الآية لا تدل على عدم جواز نسخها ببدل ثم تدل على انه لو كان المنسوخ ببدل كان



او شمله و الا يلزم من ذلك وجوب البديل و الخلف انها موقوفة لوقفة النسخ بل بديل القضاة لا كلف المصلحة  
الا بغير يجوز نسخ الحكم مع قيد التابيد فيه مثل ان يقول الشارع سمعوا ابي ابي ختم النسخة و عليه الجور و نسخة قوم لم يرد  
لفظ التابيد كلفظ العام فكما ان لفظ العام يستغرق جميع الافراد المندرجة تحته و يجوز تخصيصه و اخرج بعض  
عنه كذا التابيد يستغرق كل الزمان المستقبل يجوز اخرج بعض الزمان لم يلفظ يدل على النسخ و الجانح هو كونه  
الداعية الى تخصيص لا تناقض كالتخصيص اشارة الى جواب استدلال انهم يقررون ان النسخ مع قيد التابيد  
يستلزم التناقض لان التابيد يقتضاه الدوام و الاستمرار و النسخ ينفي الدوام فكان تناقضا غير جائز  
على اسم جعانه و حصل الجواب ان لفظ التابيد كلفظ العام كما عرفت انفا فلما لا تناقض في العام بالتخصيص  
كذا لا تناقض في التابيد ايضا بالنسخ لعدم الفارق و ليس الى الف لانهما سائل ما اى دليل يقتضيه و هو في  
بعض الشروع مكان النسخ الف الف الف و من بعض النسخ النسخة اى القرينة المتألفة و المال في الكل واحد  
فما ذكره يعرف النسخ اما بتخصيص من الشارع صراحة كان يقول انما نسخ لذلك او بما يؤدي الى مقتضى  
كما في قوله كنت نهيتمكم من زيارة المقابر الا فرور و ما و كنت نهيتمكم عن ادخال نجوم الاضامى الا فاجزها  
او بالاجماع عليه و اما باعلم بالتأخر لنبط التاريخ و اذا حصل التصادم لم يعلم النسخ باى الوجه المذكور  
التوقف لا تخيير كذا انيد النسخ الرابع في الاجتهاد و التطبيق الاجتهاد لغة مصدر الافتعال مأخوذ من الجهد  
بالضم و هو الطاقة و الوسخ اومن الجهد بالفتح و هو المشقة و المعينان للفظين منقولان عن الفراء و على ذلك  
يكون معنى اجتهاد في الشئ لغة هو اتي به و جعله بقدر طاقته و وسع لوارثه المشقة و معنى الاجتهاد و قيل التآني  
بقدر الطاقة و الوسخ او ارتكاب المشقة فهو اخره بمنزلة المشتري كلفظي القابل للمعنيين و انهم يطلقون  
عليه المشتري كصطلاح لا اختلاف المبدوء في المعنيين فلا اشتراك لاقى البنية و لا في المادة و لا في الهيئة فظاهر و اما  
المادة فلا تباين مختلفا بالنظر الى المعنيين كلفظ التآني و لكنه اصرح به تحقيق الضوابط في الاصطلاح و يعرف  
الاجتهاد ملكة و المراد بها الهيئة الراسخة و غير الراسخة يسمى عالا يقتدر بها اى تلك الملكة على استنباط الحكم  
الشرعي من الاصل المشتق على ذلك الحكم و الجور و منطق بالاستنباط فاعلم او قوة قوية منه اى من افضل بان  
يتبين له جميع ما يحتاج اليه من الاسباب كالكتب العلمية و غيرها و قد تم تحقيق ذلك في صدر الكتاب ثم قوله  
لكل خارج من استنباط بعض الاحكام من اولها بالفعل من غير ان يحصل له ملكة بل يكون عالما فانه  
لغير اجتهاد و الملكة امر جفيل ملة من الاحكام لم يفتينا و عرف مع ذلك اولها عدم حصول الملكة معه و قيل



يتلزم ان اطلاق الاجتهاد ينحصر في اصطلاحهم على المسئلة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره  
 الاكثرون الا ان يقر هذا التعريف للملكة الاجتهاد في الحال ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة هو  
 لفظ المجتهد فيها وفيه منع الملازمة بينه وبين الملكة ثم الآم في قوله الحكم بنفسه فيدخل اجتهاد  
 تعين الحكم الشرعي لاخراج الحكم العقلي او المحسني فان ملكة استنباطه لا يسمى اجتهادا بالقرعي لاخرى  
 الشرعية الا على كسائل علم الحكم وهو من لفظة وقوله من الال خرج الضروري كالصلوة والزكاة  
 فان وجوبها ضروري لا حاجة الى الاستنباط وقوله خلا او قوله قربة يخرج من له قوة بعيدة فانه لا  
 مجتهدا كالعالم فان له ايضا قوة الاجتهاد وان كانت بعيدة وليدخل من له تلك الملكة من غير ان  
 يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما المتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل لولا احتياج الى  
 الانتقاص ونحو ذلك ثم ان هذا القيد لم يخرج بالتصريح بما علم من لفظه فيقدر لئلا يوهى ان المراد بالاستنباط  
 الاستنباط العقلي والافلاحي لا ان قوله فيقصد يعني عنه اذا المتبادر من الاقترار هو المعنى الا ان المثال  
 الاقترار بالفعل وبالقوة العرفية حيث ان الاجتهاد هو الملكة فالجهد من له تلك الملكة والاجتهاد فيه  
 الحكم المستنبط فيه فتدبر وقد ادست البعض قيد الظني في التعريف لاخراج استنباط القطعيات لعدم  
 الاجتهاد فيها وقيل ان المجتهد قد يحصل له القطع بالحكم من الدليل والمراد بعدم الاجتهاد في القطعيات  
 انها من حيث كونها قطعيات لا يجري فيها الاجتهاد لاستغنائها عنه لان بالاستدلال ايضا كالحصول القطعي  
 وقد مر في صدر الكتاب فتأمل وعرف العلامة الاجتهاد في النهاية بهذا استغراق الوسع في طلب الحق  
 بشئ من الاحكام الشرعية بحيث يتشعب القوم بسبب التفسير المراد باستغراق الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث  
 يحس عن نفسه الجهد من المريد عليه فيميز بين اجتهاد المحقق للتعلي والاصطلاحى وبابعد ميم للاصطلاحى من  
 المعنى ويقوله في طلب الظن خرج استغراق الوسع في طلب القطع كوجوب الصلوة وغيرها وفيه ما عرفت  
 ويقوله في قوله في الاجتهاد في القطعيات ومثباته قوله بحيث قال في الحاشية ذكره الحاشية لاخراج  
 او استغراق الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه لا يفتقر الى القوم بسبب تفسيره في  
 تحصيل الشرط التي لا يميز العمل بالظن الا بعد حصولها انتق وتامثال الشارح المعرفى يخرج بغير  
 اجتهاد وانصرف استكان المريد عليه فانه لا يبعد في الاصطلاح اجتهاد ما جبره فقله عنه من معنى استغراق الوسع  
 وكذا قد فتاة مباركة من بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه الجهد من المريد عليه فاجتهاد المستغراق



باستفراغ الوسع فلا حاجة في اخراجها الى قيد الزمنا ذكر المصنف في الحاشية من ان الحاشية لاخراج العياشي وجب  
 عرف الحاجي الاجتهاد بأنه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الحق بكلم شرعي وقواعد القيد وظاهرة ما سبق  
 وتفسير الشرعي بالقرعي كان لا بد للحاجي لاخراج الأصول كما فعل المصنف وما قاله الشارح المرفوضي ان قيد  
 الحاشية معتبر في الفقيه فالمتبع استفراغ الفقيه من حيث هو فقيه فلا حاجة الى قيد شرعي يخرج ايضا الامكان  
 الاصلية غير مضي اذا اعتبار مثل هذه التكاليفات في الحدود وغيره في تقديره واقعه اي الحاجي في الحد العقلي  
 في التنديب ولما كان يرد على هذا التعريف ان لا يتقدم الدورا الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية فهو من  
 اولياءه وهو المجتهد فقد توقف الاجتهاد على نفسه فاما الدور فاشارة المصنف الى دفعه بقوله ويراد بالفقيه من  
 مارس الفن اي من الفقه بحيث لم يحصل له استنباط الاحكام من الادلة وليس المراد بالفقيه معناه <sup>الاحكام</sup>  
 اي المجتهد حتى يرد النقص بالدور وادنا بالفقيه لك احترامه عن الاجنبى اذا الاجنبى عن الفقه بالكلية  
 كما لفظي المجتهد عن الاستنباط اي استنباط الاحكام وفي هذا الجواب ان ارادة مارس الفن من الفقيه  
 مجاز ولا بد في التعريفات الاحترار منه والقياس على ما كان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في  
 الاجتهاد اذ من قرأ كتب الفقه وقرأ في راس مالها اذ قرأ بعض كتب الفقه الاستدلالية ايضا كان  
 لم يحصل له بدو قوة رد القرع الى الاصل لا سبي استفراغ وسعه جدا وانما الحسن ان يقال اذا كان هذا التعريف  
 لحال الاجتهاد وخطه فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستنباط والقابلية القرينة لغرض ان العلم بالاحكام الشرعية  
 القرينية عليه يجب كونه عالما بالباطن والادلة وواجب القوة الهندسية التي تمكنه على رد القرع الى الاصل  
 به الشخص اذا رد الحكم الشرعي القرعي الى الاصل باعمال نظره والقاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا  
 افضل من هذا الشخص لسيح اجتهاد ومن هذه الحاشية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام  
 الشرعية من الادلة فعلا او قوة قرينة من افضل فقيه ومن حيث استنباط القرع من الاصل استفراغ  
 الحكم من الدليل فعلا او قوة قرينة من افضل فقيه مجتهد كما مر في تحقيق القوانين ومقتضيان اي تعريف  
 العلامة في النهاية وتعرف الحاجي طردا اي منعها بالاستفراغ العاجز عن الاستنباط فان من استفراغ  
 وسعه لكنه عجز عن الاستنباط لعدم وجود قوة رد القرع الى الاصل فيدري المسألة بالقوة القدرية فيصدق  
 عليه تعريف الاجتهاد ولانه لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد مع انه ليس بهدافه من حيث  
 اذ خذ في تعريف العلامة كمن مثل هذا الشخص ايضا فانه وان لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد



لکن لما لم یکن له قوة رد الفرع الی الأصل التي هی شرط فی الاجتهاد فباستغناءه لا یفتی اللوم عنه کونه مقصرا فی تلك القوة فلا یمکن مجتهدا وکذا فی تعريف العلامة یراد بالفتیة صاحب الاستعداد الواحد لتلك القوة کما یقینه  
 وذا ینتقض التعريفان طرذا واما التقلید فلم یمیز المصنف من مشاهیر الکتب عنه فی مقابلة الاجتهاد  
 تطغیا فهو عبارة عن العمل بقول الغير دون قیام المجتهد کما یؤخذ العامی بقوله مثله واما الرجوع الی الشیخ  
 و الامام فلم یمیز تقلید الدلالة العجرات والنصوص علی وجوب الرجوع الی قولهم وکذا الرجوع الی قول  
 لالة الاجماع و الاحادیث الكثيرة علیه وکذا الرجوع الی الاجماع ورجوع القاضی الی العدول لم یمیز  
 تقلید اقیام المجتهد علیه و قد سمي بذلك تقلیداً ایضاً بحسب المعروف کما سمي فی عرف الفقهاء و اخذ العامی  
 بقول المجتهد تقلیداً یؤاخذ به فی الاطلاق و التجزی فی الاجتهاد جائز والمراد به من حصل له مشاطاة الاجتهاد  
 فی بعض المسائل بحسب علمه او بحسب ظنه ولان لم یمیز کک فی نفس الامر یا یمیز کک فی بعض المسائل  
 بعض المسائل من الماتر فقط دون غیره لغوره علی اولته و علمه بان لا یعارض تلك الاولته واما  
 تجزی الاجتهاد بمعنى الاجتهاد فی بعض المسائل بالفعل دون الباقی فهو لم یمیز تجزی الاجتهاد و الامام یؤخذ  
 المجتهد المطلق اصله اذ من المحال العادی و جردان عالم مجتهد فی جمیع المسائل بل هو محال عقلاً و ادباً  
 الفقهاء غیر قناهیة تجید و یو ما فیوم کذا صرح ببعض الحققین ایضاً فالجوزی الذی وقع الخلاف فیہ  
 الحق الاصل فذهب العلامة فی النهاية و التهذیب و التمشید فی الذکر و الدروس و التمهید الثانی فی  
 بعض کتبه کما هو المنقول منه و کثیر من العامة کما نزل الی من مشافهة و ابن ہمام من الخنفیة الی جواز التجزی  
 و هو مشهور بین العلماء و منعه جماعة و حاجبی الی الوقف و القول مشهور هو الاقرب و اختاره المصنف  
 و استدلل علیه بقوله لروایة الی خدیجة عن الصادق ع روى الصدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه  
 الفقیه عن الامام بالحق ناطق جعفر الصادق ع انه قال ایاکم ان تحاکم بعضکم الی اهل الجور و لکن انظروا  
 الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعله بیکم قاضیا فان قد جعلته قاضیا فتکوا الی و جلا مستل  
 بهذه الروایة ان قوا شیئاً مکرراً فی مقام الثبوت و ہی لا یمیز فصدق علی من یعرف بعض الاحکام انه یعلم  
 شیئاً من قضایا یم علیه السلام و ما قال الشارح استدل الی ان الروایة لیس فیها علی جواز التجزی لا یقتضی  
 فی الاستدلال لان ثبوت قولهم انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا شامل للتجزی و غیره و لا یقتضی  
 اثبات الاحکام بالعمومات بل هو المعمول به العلماء و ما قال الشارح المحرفو شی من انه لیس فی الروایة ما یدل

نصف

نصف



جواز التجزى فهو عجيب منه لما عرفت واخترض ايضا على الرواية بان المراد بالعلم بشئ من القضايا بان كان  
هو العلم الشامل للظن المعلوم مجتمعة فالمسألة للتجزى يدعى ان ذلك الظن لا يحصل الا لمن احاط بهدرك  
جميع المسائل وهو المجتهد المطلق وان كان المراد بالعلم بالحقائق الجازم المطابق للواقع فالمنزاع انما هو  
في ظن المتجزى لاني لم اقول على كلا التقديرين مثبت المطلوب اما على الاول فلان من احاط بهدرك  
بعض المسائل واستفزع وسعدى استنباط منها يحصل له الظن بالحكم لا ريب ودعوى ان حصول ذلك  
الظن انما هو في المجتهد المطلق كما برهنا كما يشهد به الوجودان واما على الثاني فنقول لما انشد بابا يعلم  
فكيف حصول الظن باستفراغ الوسع في مدارك المسئلة هو الا يلزم التكليف بالحال كما هو المفروض في  
بين المتجزى والمطلق في الاطلاع على دلائل الحكم فلا فرق حاصله كما ان المجتهد المطلق يحصل جميع دلائل الحكم  
بالاستقضاء او يعمل عليه كذا لك المتجزى ايضا يحصل جميع دلائل الحكم بالاستقصاء نعم انساو يان في الاطلاع  
على الدلائل فكما جاز العلى للماول في ذلك الحكم كذا يجوز لثاني ايضا بالافرق واما قيل ان الدلائل التي  
يفرض جهل المتجزى عنها يجوز تعلقيها بالحكم الذي اجتهد فيه فلا يحصل له ظن الحكم لاحتمال ان يكون الدلائل المتجزى  
ماتمة عن الحكم فهو بدفع بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في المسئلة بحسب الظن وعدم تقبل ذلك  
واعترض صاحب المعالم على الدليل بانه قياس غير جائز لعدم انقضاء بالاعتدال ولا القطع بان القدرة  
على الاستنباط او وجود الدلائل لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل يقترب الى الاستتار لكونها اجزاء  
من الخطا وفيما لا الى الاستدلال به ان الدليل الصحيح الذي قام على كل المجتهد المطلق على انه هو قائم  
على كل المتجزى ايضا على ظنه فلا قياس وايضا اورد على الدليل بان فرض المساواة بين المتجزى والمطلق  
ممنوع لتقصص ان المتجزى عن المطلق لعدم اطلاعه على جميع ما اطلع عليه المجتهد تمام باب عدم تقبله او نقص من  
المطلق غير قادر كالعالم والا علم حاصل ان نقص المتجزى عن المطلق لا يقدر في اجتماع المتجزى فان المتجزى  
والمطلق سو استيان في المسئلة التي نظريا المتجزى كما ان اجتماع المجتهد العالم لا يقدر فيه اجتماع المجتهد  
الا علم فانها معدان على اجتماعها كذا المتجزى ايضا يعمل على مقتضى اجتماعه فلو كان بين اجتماع المتجزى و  
المطلق فرق بان لا يجوز للمتجزى العمل على اجتماعه بل لا بد له تقليد المطلق لكان بين اجتماع العالم والم  
الاضافى ولا بد للعالم تقليد الا علم ولم يقل يا احد و قويم الدور باطل فاجواب عن قوله لو علم جواز التجزى  
في الاجتهاد لزم الدور وقرره الدور لوجوده والا وضح منها ان المتجزى اذا اجتهد في مسئلة نصيحة اجتماعه



موقوفه علی جواز التجزیه فی الاجتهاد و جواز التجزیه فی الاجتهاد موقوف علی صحته اجتهاد التجزیه فی مسئله جواز  
 التجزیه فی الاجتهاد و الا کیف يجوز التجزیه فی هذا هو الدور و الجواب ان توهم الدور باطل و وجه بطلانه ما اشار  
 بقوله ان الاجتهاد المختلف فی تجزیه هو الاجتهاد فی الفروع لانی الاصول اذلا خلاف فی جواز تجزیه الاجتهاد  
 فی الاصول و الحاصل ان الخلاف انما وقع فی التجزیه فی الاجتهاد فی المسائل الفقهیه فصحة اجتهاد التجزیه  
 فی المسائل الفقهیه موقوفه علی جواز التجزیه و جواز التجزیه لم یس موقوفه علی صحته اجتهاد التجزیه فی مسئله جواز  
 التجزیه فی المسائل الفقهیه حتی یلزم الدور بل هو موقوف علی صحته الاجتهاد فی مسئله جواز التجزیه فی المسائل  
 الاصولیه و هو جائز لا خلاف فیها خلقت المجتهدان فلا دور و بالجمله صحته اجتهاد التجزیه فی المسائل الفقهیه  
 علی جواز التجزیه فی الاجتهاد و هو مسئله اصولیه موقوفه علی دلیلها الذی استدلل به علیه لا علی جواز تجزیه  
 فی مسئله الفقهیه **فصل احکام البنی المراد بها الاحکام الشرعیة الدینیة لا الدنیة** لیست من  
 اجتهاد باجماعنا معاشر الامیة و ما نقنا علی ذلك الجواب بان خلافا لسان المانی فی جمهورهم اجازوا  
 الاجتهاد و قال الامدی و الحاجی یوقوه و اکمره قوم و توقف الغزالی و اکثر المحققین منهم و منهم من یحرم  
 ذلك فی احوال محروبة دون الاحکام الشرعیة و غرض بعض المتأخرین منهم حمل الخلاف بالاحکام الصادقة  
 عنه بطریق الفتوی و نقل الاجماع علی الجواز و الوقوع فیما صدر بطریق المقضاء و فصل الخصومات و نظیر  
 من اسید فی الذریعة الجواز عقلا دون الوقوع و الدلیل علی ما قلنا معاشر الامیة الاجماع كما عرفت  
 اتفاق قوله ثم ما یطلق عن الموهبی ان هو الا دی یوحی و هو ظاهر فی ان ما یطلق به البنی فهو ما یخبر من  
 آتی لا یوهی النفس فلا یمکن اجتهاد و اخانه قول بالاراس لا بالوحی و اجاب عنه المصنفون بجهل  
 الاول ان الآیه لرد ما کالوا یقولونه فی القرآن من انه افتر الامة ثم فیکون الآیه مخصوصة بالقرآن  
 و لیست بعام فلا تدل علی عدم جواز الاجتهاد و الجواب انه قد عرفت فیما تقدم ان الاعتبار بمجموع اللفظ  
 لا بخصوص سبب و لم یعرض المصنف لجواب هذا الدلیل لکونه ظاهرا لدفع فی غایة استخافه و الثاني ان الآیه  
 لا تدل علی نفی الاجتهاد و الجواز کونه متعبدا بالاجتهاد و سبب الوهی الیه یمکن ان یمتد لا یحیل و ذلك لوجوب  
 صیغته بل یمکن ان یمتد لکونه کما زعم الحاجی و اجاب عنه لقوله و الوهی الیه ان یمتد لا یحیل و ذلك لوجوب  
 ان یطلق یومر بالی بالاجتهاد و حیا کاجتهاد و ما یقولونه فاعترضوا یا اولی الابصار علی انهم فاتهم ان  
 علی وجه الاجتهاد و علیه بهذه الآیه فلو کان الاجتهاد الذی فعله البنی سبب الوهی و حیا لکان اجتهاد



فقلنا ايضا وحيا لا وقع ايضا بوجي التي وهو قوله تعالى فاعبروا ولم يقل بواحد فكيف نقول بذلك ولعلنا علم  
 السلام بجمعة عن الخطاء فاحكامه تكون قطعية لاجتهادية هذا دليل آخر على المطلوب حاصل ان النبي يعلم  
 بانه معصوم عن الخطاء فيكون احكامه قطعية لاجتهادية لان الاحكام الاجتهادية قد تكون قطعية وقد تكون  
 ظنية وقد تكون خطأ فاما يكون حوايا وبنايات في جمعة قال الشارح مما انه محصلة ان قطعية الاحكام مع  
 بانه معصوم لا ينافي بقبوله بالاجتهاد لولا ان يكون الظن بالنظر الى دليل والقطع بالنظر الى دليل فنقول  
 او كان الاحكام قطعية بسبب حصول جمعة فأي ضرورة واجبة الى ان نقول بانه بقبوله بالدليل الظني  
 وترك الدليل القطعي مع كونه مخالفا لقوله ثم استبدلون الذي ادرى بالذلة به خير ولا شك  
 ان القطع خير من الظن وهذا هو كون احكام النبي قطعية بسبب علمه بانه معصوم نعم سائر المعصومين لا يشترط  
 في الجمعة فيكون احكامهم ايضا قطعية ولا نعم اخذوا بتعليم الرسول في الامام من الله حاشا واجبة اليه  
 الى ان النبي كان متعبدا بالاجتهاد لوجود الاول قوله تعالى على الله عنكم لم اذنت لهم فقد مات الله ثم  
 النبي على الاذن فلا يكون احكامه عن جحى والامام بعبادته على الاذن فلم يزد ان احكامه كانت بالاجتهاد واجبا  
 عنه بقوله وآية الصفو تلتف كركم الله حاصل ان هذا الخطاب ليس الى النبي من الان جمعة بانه عليه  
 سلم انه خطاب الى النبي فنقول المراد به التلطف والترحم كما ان الخطاب رحمة الله صلى الله عليه  
 من غير ان يخطئ بالبال ان الخطاب ذنب او جرم وبالحكمة انه لما ثبت بالدلائل القطعية العقلية و  
 العقلية جمعة البقي فلا بد ان يكون نخل هذه الآيات قوله كما يقول آية يدل الله فوق ايهم آية  
 الرحمن على العرش استوى بعد ثبوت بساطة نعم بالدلائل العقلية العقلية والثاني قوله نعم وشارهم  
 في الامر فاشهد بانه امر النبي بالمشاورة وهي لا تكون الا فيما يحكم فيه بالاجتهاد لا بالوحي اذ في الوحي  
 لا حاجة الى المشاورة فاجاب عنه بقوله وآية المشاورة في غير المسائل الدينية مما صله ان المشاورة  
 ليست في الامور الدينية والمسائل الشرعية بل هي في الامور الدنيوية ومعالج الحرب ويمكن ان يقال  
 ان الامر بالمشاورة لتطبيب قلوبهم حتى يكونوا ثابتي الجأش في امر الحرب لا للعمل بشؤونهم بل للعمل  
 انما هو على الوحي والآية وان لم يكن المشاورة في غير المسائل الدينية بل تكون في المسائل الدينية  
 الشرعية كان النبي سقلا لهم في تلك المسائل وهو خلاف موضوع الرسالة الثالث قوله ثم  
 استاذنوا في بعض بنائهم فاذا لم يشئت لهم يدل على ان بعض الاحكام هو كقول علي رايه فاجاب عنه

هذا هو  
 المقصود



وتمنع كون الاذن حكما شرعيا اي لا تسلم ان المراد بالاذن الاذن في الاحكام الشرعية حتى يتم استلزامه  
بل المراد به الاذن في غير ما من الامور العادية التي لا يوجب قولها ما امر اصحابه بالتمتع به مستثناة من اخرى ما استثنى  
لما سقت الهدى اي لو علمت اولها ما علمت آخرها من فضيلة التمتع لما سقت الهدى بل تمتعت فهذا حكم شرعي  
يدل على ان احكامه ليست عن الوحي بل بالاجتهاد اذ لو كانت بالوحي لما صدرت منه مثل هذا الكلام الدال على  
الحصول بالاجتهاد فاجاب عنه بقوله واخبره او كما في سوق الهدى ثم ايجاب فضل التمتع ممكن حاصلا ان يمكن ان يتم  
قد اوحى اول التخيير بين التمتع وسوق الهدى فاختار النبي سوق الهدى ثم بعده اوحى الله فصل التمتع  
واذ لم يرد من سوق الهدى فقال النبي ما علمت اولها بالوحي ما علمت آخرها لما سقت الهدى بل تمتعت  
امر الصحابة ايضا بالتمتع فصار سوق الهدى ايضا بالوحي كما كان الامر بالتمتع بالوحي كونه في الاول  
مقدم على وحي الثاني فذا جهاد الخامس ما روى انه قال في مكة يوم فتمتها لا يخفى خلافا ولا يعضد  
فقال العباس رضي الله عنه فقال النبي الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في ذلك الوقت  
لعدم ظهور علامات الوحي فليكون استثنائه بالاجتهاد ومضى قوله لا يخفى ان لا يخفى نيتها الرقيق ولا يقطع  
ما دام رطبا واذا جرس فحشيش ولا يقطع شجرة اذا اختلوا ولا يقطع والمختل ايضا الاول وفتح الام  
الرباط من التبات الرقيق والواحدة خلافة والعهد باسكان الضاد والقطع والاذخر كسر الحرة والجماد  
نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة ليصف به البيوت يحرقه الحداد يدل بحطب ليعلم الوحدة  
اذخرة والفرقة زائفة فاجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين الاول اشارة الى قوله وكذا امره  
الوحي بالاستشارة الاذخر ممكن والحاصل انه يمكن ان يقول لما قال النبي في ذلك القول فادعى الله سبحانه  
بسرعة باستشارة الاذخر فاستغنى عن الاذخر وعدم نقل الرواة طريقتان علامت الوحي عليه لا يستلزم  
عدم طريقتها في الواقع لجواز طريقتها كما لم ينقل الرواة وليس اي الوحي البعد من سرعة الاجتهاد  
لان في الاجتهاد لا بد له من زمان تفحص الادلة وعدم تعاضدها وغير ذلك وفي سرعة الوحي ليس كذلك فحجبه  
وقوله دفعه والثاني هو قوله وسبق سماع العباس استثنائه اي الاذخر منه اي من النبي محتمل اي  
يتمتع انه لا اوحى الله له النبي بالاستشارة الاذخر فسمع العباس ذلك الاستثناء من النبي فسبق لهما  
النبي ما بالكلام ثم اعاده النبي صنفانها والسادس ان في الاجتهاد مشقة وما فيه مشقة اكثر ثوبا بعد  
كما ان الله قد نصيبك وفضل الاعمال امرها في شغلها فالاجتهاد هو المنصب الا على ذلك



فلا بد من تحقق ذلك في النبي لكونه مجمع الفضائل فاجاب عنه اول القوله ورتب فضيلة ترك لما فوقها  
فوق الفضيلة محله اما نسخ كون الاجتهاد فخل من اوصي بل الوحي الفصل من الاجتهاد ويجوز زيادة اشياء  
بالنسبة الى الاجتهاد كما لحق في الخفية من الله حين نزول الوحي ورتب فضيلة ترك العمل عليها لوجود فضيلة العلم  
منها فعمل على الاخرى لزيادة الفصل فيها دون الاول فان قصر في حريان النبي عن فضيلة الاجتهاد لم يحصل فضيلة العلم  
من الاجتهاد فخير وهو الوحي واما قال اشاع الخروشي ان هذا الجواب لا يدفع استدلال استدل ليس بشي لما عرفت وبنها  
بقوله او لقصر في احدى فضيلتي تركه لقصر في الاخرى كسهم قوله هذا اي دفع قول القائلين بانه لو كان له  
لما اجتهد اي لو كان النبي الاجتهاد لكان الكفار عليه ويقولون لو كان النبي وحي لما اجتهد فلهذا القصر لم يجز اجتهاد  
كما حسم اي دفع بالاعتية طعنهم اي طعن الكفار بالنقل من الكتب الالهية كالنور و غيره يعني مكان  
جعل النبي امتيا لا قاريا وحرم عن فضيلة تعلم الخط لقصر في ان يدفع طعن الكفار عليه بانه ينقل الاحكام من  
عن الكتب القديمة الالهية كالنورية وحق ابراهيم وغيره كذا جله محو ما من فضيلة الاجتهاد لدفع طعنهم  
ان العلم قد خلقوا في ان كل مجتهد مصيب ام هو قد وقع النزاع بيننا في مواضع الامة الاولى في التعليلات كما  
مثل حدوث العالم ووجود المصانع ووجوه الزمان ورسائل الرسل فجمهور المسلمين على ان يصيب فيها واحد فضل عليه طالع  
والخطي فيها الشك انما في الاسلام ثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وقال في ذلك الجاحظ ابو عبد الله بن الحسن بن  
لان الجاحظ قال انما لم يخط على المجتهد وان اخطا لانه لم يقصر عن فرضه وراى عليه العسري وقال ان اكل نصيب  
كان لمصيب واحد الباقى مخطي ولا اترجم اجتمع تفصيلين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصر الامام ووجوده ووجود  
مسائله في زمان واحد ووجوده واما الخطي فهو ان لم لا يات من قيام الشك قد قصر في بل اجتهاد في  
تحصيل الحق فهو ان لم يقصر في ذلك بل هو قاصر الاستلح في اوقات الاجتهاد فيلهذا يتهد فيه فهو غير انهم وان اخطا وان كان  
يجوز عليه احكام الكفر ان اخطا الاسلام كما مر به في صلاة القروني والمحقق الجليل في القضاة الطهارة القروني  
الدليل على ما قلنا انه لو كان انما بعد فرضه كانه قاصرا لزم التكليف بالاطلاق الخالف لقواعد العدل والمساواة  
وجود القاصر فليس بمحال بل هو الدليل على عدم المكان ووجوده وافتقار كونه وجوده وعلى عدم المكان  
اقوله البرهان والاجماع المنقول على ان الخطي انهم من دون تفصيل فليس بجهد في مسئلة كماله  
لان نميزه خبر الواحد بغير مراد من الاجماع انما هو في حال العلم بالفضل المجتهد بن المسلمين على اذنه  
المسائل في اخبارنا على تفصيل لا اطلق من مجتهد في دينه وان كان عاميا ووجه ان المجتهد الكامل لا يخطي عليه

هذا الجواب  
الاجماع







من الاجماع بل حكمه فيها كالمع لراى المجتهد وظنة فما ادى اليه جهتها والمجتهد فهو حكم الله النفس الهوى  
 في حقه وحق مقلديه وهو لا يهم المصنوعون القائلون بان كل مجتهد مصيب غير انهم وقالوا اكثر من  
 ان يثبت في كل مسألة من المسائل حكما معينا من اصابه فهو مصيب فليس كل مجتهد مصيب بل المصيب  
 واحد والمخطئ معذور لا اثم عليه والى هذا اشار المصنف بقوله والمشهور عدم تصويب بل هو الجمع  
 عليه من صحابنا الا ما تيسر من ان الله عليهم على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والمشهور الثاني  
 في التمهيد على ما نقل عنه فاطلاق الشهادة على الاجماع كما وقع عن المصنف لا يخلو عن تأمل و  
 ما يظهر من شرح في القعدة من ان من اخطأ في الاجتهاد فهو مخطئ فاسق فهو مأول بان ذلك اذا  
 كان الاجتهاد بالراى والقياس وقية ان المجتهد بالراى والقياس ما يثم اخطأ او اصاب فلا يثم  
 تخصيص الاثم والحق بصورة الخطأ ثم ان القائلين بعدم التصويب من العامة فخلقوا افتعال ان  
 الله لم ينصب وليا على ذلك الحكم المصين له ثم لم يحصل الوفاق عليه اتفاقا كما بين بعض المطالبين  
 من غير قصد من جهته وعثر عليه واطلع بالاتفاق فله اجران ومن جهته ولم يظفر عليه فله اجر واحد  
 بسبب ما يحمل من اشتقاق التعيب في الطلب وقال بعضهم انهم لم يثبت عليه وليا فتقبل انه قطعي وقيل انه  
 ظني والقائلون بقطعيةه اختلفوا فيهم على ان المجتهد المخطئ فيه غير اثم وزهب بشر المرسى والى كبره  
 الى كون المخطئ اثمًا واما القائلون بان الدليل الظني اختلفوا ايضا فتقبل ان المجتهد لم يكتف باصابة ذلك  
 الدليل الخفاء وعموم منه فالمخطئ معذور وقيل انه ما مود عليه لولا فان اخطأ وغلب على ظنه شي اخر فقلب  
 التكليف وسقط عنه الاثم وذكر كل واحد على ما اختار مما لو كان ايراد الطويل بلا طائل والحق بما اختاره  
 اصحابنا والدليل عليه من وجوه الآول الاصل عدم تعدد الحكم وعلى راى المصنوعة بتعدد الاحكام ثماني  
 الاجماع المحقق المدعى في الفصول الباطنية الثالث الاجماع المنقول المستفيض بل ادعى التواتر فيه بعض  
 الرايع الآيات الفلك الدالة على ان في كل واقعة حكم معين من الله تعالى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله  
 وقوله وما فرطنا من الكتاب من شيء وقوله ولا تطعوا ولا يابى الا في كتاب مبين الخامس اشار المصنف  
 الى بقوله لشيوع تخليطية متلف بعضهم بعضا لا تكبر من احد كخطية ابن عباس فغير ثابت ومثال ذلك  
 كثيرة فلو كان كل مجتهد مصيب لما كان تخليطية بعضهم بعضا وجب ما نقول بان المراد خطأهم في الاجتهاد  
 المنفرد ولا اثم لهم كيونوا بلا اجتهاد وخطا النظر لا يصار اليه بدون الدليل ولما كان باردي



عن النبي ان المصيب اجرين والمغفل واحد الرواية هكذا اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ لم  
 يرد واحد فلو لم يكن الخطية وكان كل مجتهد مصيبا لما كان لقوله من وان غلط مقتضى قيل هذا الخبر وان كان من  
 الاثر ان الامام لا يقبل بالقبول ولم يوجد رواة والثامن ما اشار بقوله وللزوم اجتماع النقيضين  
 فترد ذلك بتقريرين احدهما ان احد المجتهدين قد حكم بآيات النبي او بحكمة والثاني بنقضه وحرمة فاقول  
 بتصويب الجميع اجتماع النقيضين وثانيهما لو كان الحكم بالباطل المجتهد فاذا اجتهد وحصل له الظن بقطع  
 حكم الله والظن بان كما كان والا لا يتبع الرجوع من اجتهاد الى اجتهاد اقوى منه والاحمال ان الرجوع  
 يصح فيكون قاطعا للحكم حين كونه ظاهرا هو الجمع بين النقيضين وبغرض ذلك من الدليل كقولنا لا يرد  
 في نفي الباطل الدال على اطلاق التصويب وان شئت الاطلاع فارجع الى المطولات وليس اي لزوم يتلوا  
 النقيضين مشتركين قول التصويب والخطية لاختلاف متعلق حاصله انه جواب عن قولهم ان اجتماع  
 النقيضين كما يلزم على قول التصويب يلزم على قول الخطية ايضا فترده ان الاجتماع منعقد على وجوب  
 اتباع الظن فاذا ظن المجتهد وجوب شيء او حرمة فحجب ذلك شيء او يحرم قطعا فقد اجتمع الظن والقطع فصار  
 اجتماع النقيضين وتقرير جواب ان هذا لا يرد وغير وارد على الخطية لان متعلق القطع والظن على قولهم مختلف  
 فالظن متعلق بالوجوب او الحرمة والقطع متعلق بوجوب اتباع ظن وتحرير مخالفة كما اذا ادى الاجتهاد  
 الى حرمة البنية مثلا فالظن يتعلق بحرمة لا قطع لعدم الاجتماع على حرمة والقطع يتعلق بوجوب العمل على  
 ما ادى اليه الاجتهاد وتحرير مخالفة فلا يكون شيء الواحد مقطوعا وخطوفا حتى يجمع بينهما ولا يستلزم  
 عطف على قوله للزوم لا على قوله لاختلاف وهو دليل آخر على اطلاق التصويب احتقا وكل منهما  
 اي من المجتهدين رجحان المراتب الخطية احدهما فيه اي في اعتقاد الزحان فتقوله رجحان منصوب على انه  
 مفعول الاعتقاد وقوله الخطية احدهما منصوب على انه مفعول الاستلزام حاصل ان المجتهدين اذا اختلفا  
 في حكم مثلا لا يعتقد كل منهما ان المراتب رجحان المراتب الا فروع اعتقاد كل واحد من المجتهدين رجحان  
 المراتب يستلزم خطية المراتب الاخر لا انهما ان المراتب كل واحد منهما رجحان فلهذا لا يخلو فها كانت كل ما  
 رجحانين مثلا المجتهدين خطيان فلا يكون كل مجتهد مصيب ومثبت في كل من اللادلة المستمرة بحال  
 اما في الدس الاول المصنف فلهذا لا يلزم من خطية السلف بعضهم لبعض الاعتقاد في نفس الحكم لا احتمال  
 تخيلتهم الاعتقاد انهم قد وافقوا لا اجتهدوا ولا اعتقاد انهم لم يكونوا اطلاقا للاجتهاد او الخلفه كقولهم اد



اجماع وقد عرفت ان هذا الاحتمال خلاف لا يصادر اليه بلا دليل اما في الثاني فاقول ان نسخ الرواية وثابتها لانها  
على انقسام الاجتهاد الى اخصاب وخطا في نفس الحكم بل يجوز ان يكون المراد بالخطا المخطى في شرائط خاصة  
واحدة فانه مخطى ابتداء او مصيب انتهائا بخلاف ما يصيب في شرائط فانه امر ان فاته مصيب ابتداء او انتهاء  
ونفيه قد عرفت ان الاصحاب قد تلقوا الرواية بالقبول فعدم تسليمها مكابرة وسباق الرواية وسباقها  
مانع من ان يراد بالمخطى والمصيب في شرائط كما لا يخفى على من له انفس بعلام العرب والافاق  
فلان متعلق لقطع وظهر مختلف على راي اخصاب ايضا فالنظر في كون الدليل دليلا او لقطع متعلق بنفسه الى  
وقية استحسان المراد كون الدليل دليلا ان انفس في ذات الدليل علمية فالنظر بها يستلزم النظر بالمدار انفس  
القطع بها يستلزم جناس انقيضين وان كان المراد به ان انصاف تلك المقدمات بوصف الدلائل فنية فغير  
عليك ان انصاف الدليل بوصف الدلائل قطعية في جميع الدلائل هو ان كانت فنية او فنية فاقول بان ذلك  
الاتصاف الذي انتهى الى الثاني الرابع فذلك فنية في الدلالة لا يوجب فنية في نفس الحكم ولو سلم في الدلالة بحسب  
الاتصاف ولا يوجب الخطا في نفس الامر فية فية بل يتم المعقولة بخلافه بالنسبة على المعقولة وكذا ان من  
قال بالحسن في بعض الحق عند تغير الراي اى راي المجتهد سبق بالرفع على الفاعلية امر المقلد بالكسر والمقلد  
بالفتح حاصلان المجتهد بامور باشباع فنية والمقلد بامور باشباع المجتهد فاذا تغير راي المجتهد ورجع عن قوله  
الاول فيكون القول الاول خطأ فليزوم ان المقلد بالكسر والمقلد بالفتح كما ناسا بقا ما مورين بالخطا ورجوع  
عقلا ونفيه لما قل وجه التامل على ما في الهامشية ان في الامم على المعقولة ايضا فيها اذا ظهر كذب الشاهد من فان  
الحكم يرجع من حكم مع انه كان له رواية ففان في بيان شرائط الاجتهاد لانه لمن يجتهد في مسئلة  
تحصيل ما يترقب عليه الاجتهاد فيها اى في المسئلة من العلوم العرفية كالعلم باللغة والعرف والعلوم  
الاستنباطية الامكام من الكتاب والسنة وما عرفت بيان فيعرف مفردات الكلام من علم اللغة وتصانيفها  
التي يتغير بها معاني المفردات بالخطا والمحال والاستقبال والامر والنهي وغير ما تعرف يعلم صرف ومعاني  
المفردات التركيبية الحاصلة من تركيب العوازل اللغوية والمعنوية تعرف بعلم النحو والعلم بجميع ذلك  
والسبب كون المجتهد صاحب اللغة كما لا يخفى يستعمل الخطا باث وعاود رايه النبي في الامور والاسباب  
ان تعلم من اقوال الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع بالسبب ان يرجع الى الكتب المؤلفة في  
تلك اللغة ولان اللغة انما لا يفتقر الى علم الصرف والنحو واللغة او يمكن له تحصيل مراد انفس



والاكتة بتتبع كذا ثم قرأوا لئلا ان المراد بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم على ما قال بعض المحققين من توقف  
سائلها التي يتوقف الفهم عليها ياتي نحو حصول مع ان كثير من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا  
ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي فيها في تلك العلوم فضلا عن غيرهم خصوصاً في بعض الالفاظ والامام  
المعاني والبيان والمبدع فلا يتوقف الاجتهاد عليه نعم لا بد له من الدراية بحيث يتميز الكلام الركيك  
خلاف الاستعمال عن غيره لان المعصوم لا يصدر منه الركيك المتخالف للاستعمال كما استوت  
في بحث التراجع نعم يمكن ان يقال ان اصول الفقه موقوف على جملة من مباحث المعاني والبيان كما هي  
والجواز وغيرهما كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا موقفاً على تلك الجملة بواسطة اصول الفقه  
المنطق لان استنباط السائل من المأخذ يحتاج الى النظر والاستدلال وترتيب المقدمات واخراج  
النتائج منها والتميز بين صحيح النظر وفاده وهو لا يحصل الا بالنطق وبالمقابلة لو كان المنطق عامها عن  
لما اخطأ في الاستدلال ضعيف لا يجابه لان المراد ان المنطق يعصم عن الخطأ في الاغلب وبما ينسب  
الى من لا علمه حين مراعاة قوانيته والافعال لسان جازم الخطأ غير معصوم في كل مرحلة وباب الامس  
امدته والاصول اي اصول الفقه لانه ما لم يعرف الاوامر والنواهي والعموم والخصوص وان الامر  
للو جوب والنهي للتحريم والعام في يخص وغير ذلك من المقاصد الاصولية التي يتوقف عليها استنباط  
السائل الفقهية كيف يستنبطها ولذا قال بعض المحققين ان معرفة اصول الفقه من اهم العلوم للتعبد  
الاجتهاد يمكن تحصيل الفقه الا بغيره ولا بد معرفة جميع ذلك على سبيل الاجتهاد على كل اصل منها لكثرة الخلافات  
فيها كما يتوهم القاصرون بل قال بعض المحققين لا بد من الاجتهاد في خلافيات الفقه والنحو والعرف ايضا  
ما يتفاوت به الاحكام كما اجتهاد في معنى احكامه والازل والافقه ونحو ذلك وكيفي النظر في اصول فيما يمكن  
فيه تحصيل العلم بالقول بحصول العلم مطلقا لا بخلو عن تأمل كناية عليه بعضهم هذا بما معرفة فروع الفقه  
يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكن تعيين معرفتها على التوصل اليه واما معرفة اصول العقائد اي المعارف  
التي هي البشائر بها فلا يتوقف عليها حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان  
كافرا عالما استفراغ وسعه في الادلة على ما به عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم اتى  
وقيل بان لم يقصر في استفراغ وسعته في اجواز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والامان لا يوجب  
ما فهمه فعلا بل كان ما فهمه ففهمه وكان استفراغ وسعه على فرض صحة الباطل كما حققه بعض المتأخرين







لا يكون مجتهدا وان حصل له غير ما من الالباب والشرائط وقد ذكرنا شروطا اخرى الاجتهاد فمعرفة في المجلات تركها لعدم حتمها  
 حقيقة شروط الاجتهاد وكما صرح بعض المحققين ولا يجب على المجتهد تكرار النظر بتكرار القضية اعلم انهم اختلفوا في انه انما يكرر  
 الواجب فيجب على المجتهد تجديد النظر في كل واقعة وردت عنده اسم المائل يعمل على الاجتهاد السابق فثبتها اقول ثانيا انما الاجتهاد  
 اى يجب عليه تجديد النظر اذا لم يجد كرويل مسئلة وما خذها فان وافق رايه على ما اجتهد او لا فيعمل عليه والا  
 فيعمل على الرأى الثاني والى ما يجب تجديد النظر ان يرضى بمراتب تغير حال يجوز منه زيادة قوته والملاءمة على المآخذ بسبب  
 كثرة الممارسة والاختلاف والا قرب هو عدم وجوب التجديد بالمعتقدات لان ولما الاول والآخرين لا شك اختلفا في المسألة  
 زال الفرق والتساوى الطرفين فان يعتقد المائل الاول ادعى له شك فيجب عليه تجديد النظر والليل على عدم الوجوب  
 لعدم استحباب الحكم السابق والارشاد المصنف بقوله بل يستحب الحكم السابق واليقارن عدم العسر والرجح تنقيح تجديد النظر  
 وقال انه قيل ان تغير الرأى بالنظر فيه لا يمتنع ان يجب تجديد النظر فمدفوع بان محذور احتمال التغير لا يجب زوال العقل عما  
 اوسته لكل كفى وتفصيل في القول بالتفصيل بالمرتبى زمان اذا وثق فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير صيد خبر بقوله وتفصيل  
 واجتهاد الفاسق مانع من الاجتهاد اذ لا يخلو فلا يجب على المجتهد مطلقا العمل على طمأنينة وامانة لا يفتح غيره فلعدم الوثوق على قوله وقد مر  
 ما يتعلق بها في تضاعيف الفصل السابق وبما فصل فتذكر المجتهد المجزى يقلد فيما لا يخبر فيه اذا اصاب وقته عن الاجتهاد فماله  
 غير فليخرج عن الاجتهاد وتقليد افضل متعين منه ما لا يشك كون من افضل اقوى من غيره وجميع اقوى بطور الاجتهاد  
 من غير وجوب تقليد الا علم فيما كان الا علم مما قاله في العلم من المصنف اجماع عليه من بعض التفسيرين بما دنا قول تبيين تقليد العلم  
 لما كان الا علم وتقليد العلم من قال به في العلم في المأخوذة بعد لزوم تقليد العلم عند التوافق وتعمد الى العادة  
 فتلقون جمهورهم على جواز تقليد المتفوق من وجود افضل من غيره لم يمتنع من حجب النظر في الخارج وتخير المقلد  
 مع التساوى اى من تساوى المجتهد في العلم والفضل والورع كما يجتمع مع التعارض اى تعارض الدليلين المتكافؤا  
 اى تماثلهما يعني كما ان المجتهد عند تعارض الدليلين وتكافؤهما يتخير بينهما شاء واختار كذا المقلد عند وجود المجتهد  
 المتساوي من في العلم والورع تقليد احدهما نعم ان المجتهد من اذا كان احدهما الورع والآخر العلم في احدهما تقليد  
 خلاف والتكسور تقدم الا علم على الاورع عند تعارضهما قال المحقق قدس سره ليقام العلم لان الفتوى تتأخر  
 من العلم لان الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بالاعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر  
 فصل هل يكفي التقليد في الاحول اى اصول الدين لم يجب بالنظر فيها ولا يجوز التقليد لم يحرم النظر  
 فيجب التقليد في المسائل في العنق وفي الوقت والجمال لا يخصصنا بذكر مسألتها







انشاء الرحمن يا هذا اسم العلم بل من العلم انهم لا يخرجون ام انما هم كتابا من قبله نعم يستسكون بل قالوا اتنا وجدنا كتابا  
 واتنا على انما هم مستنون كذلك ما ارسلنا من قبلك في قرآن من نذير الا قال مترفوا انا وجدنا آياتنا على آياتهم وانا  
 على انما هم مفقودون قالوا اولئك هم بايدي ما وجدتم عليه آياتكم قالوا بما ارسلهم به كافرين فاستقمنا منهم فانظر كيف  
 عاقبة المكذبين هذه الآيات تدل على قرينة تفصيلية من خرجت الفروع والتقليد فيها عن عموم هذه الآيات بالايجاب  
 فان علمنا قد اجوا على جواز التقليد في الفروع لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والالزام لم يترتب له من حيث الالزام  
 تفهيد وجوب الاجتهاد على كل واحد مننا وجب الاحتكال في تعلم العلم والما خرجت الفروع عن عموم الآيات فثبت  
 الاصول على علمنا في المنع من التقليد فيجوز التقليد فيها واجبا في النظر على النبي ثم بقوله فاعلم ان لا اله الا الله  
 الله العلم على النبي لان الامر له وجوب والعلم لا يحصل الا بالنظر فيجب النظر واذا وجب النظر على النبي قال الله اولي باب  
 كونهما من رتبة من اوليها وجب النظر على النبي وجب على امته ايضا للتشاسي اي لو وجب تاسي الامته بالنبي بقوله  
 وكلم في رسول الله اسوة حسنة والاجماع على وجوب العلم باصول الدين صرح بالاجماع العقدي والعلانية  
 الباب الحادي عشر من مختصر الصباغ وغيره ما قال العلامة في ذلك الباب جميع العلماء كافة على وجوب معرفة الله  
 وحفاته النبوتية والاسمية وما يقع عليه ما يقع عنه والنبوة والامامة والمعاد والاسباب لا بالتقليد فلا بد  
 من ذكره لا يمكن جعله على ائمة المسلمين ومن جعل شيئا من ذلك خرج عن رتبة المؤمنين واستحق العقاب  
 الدائم انتهى والتقليد لا يقتضي العلم بل هو الكذب على التقليد بالفتح لعدم كونه معصيا فكيف يحصل العلم به  
 وجب ان يقتضين عطف على الجواز لا على الكذب اي لو حصل العلم بالتقليد لزم اجتماع التقيضين في  
 المسائل الحكمية مثل جدو شا العالم وتقدم فان من قلده مقلدا بالفتح بحدوث العالم في العلم به من قلده  
 مقلدا بالفتح في العلم فيلزم كون العالم قدما على ما هو ثابتا قطعا وبل في الاجماع التقيضين والخروج من التقليد  
 بالبحر عطف على ما سبق يعني لو حصل العلم بالتقليد لزم الخروج من التقليد بقرينة لا بد في التقليد من العلم بصحة  
 الخبر وهو ليس بضروري فهو نظري الاحتمال والنظري يحتاج الى الدليل فلما احتج الى الدليل لم يبق التقليد الا بقول  
 قول الغير لا دليل قاطع فيه وغير ذلك من الوجوه تركنا محاذرة الاطباب لما فرغ من ادلة المذهب شرح في الجواب  
 من اوله القول الاول والثالث فقال: وجوب النظر عندنا عقل لا شرعي كما ذهب اليه الاخاوة فاما من ادعى  
 عن قديم وجوب النظر لزم الدور بقرينة الجواب ان وجوب النظر عندنا عقل لا يتوقف على شيء من الالزام بل هو  
 حكيم بوجوبه كونه دافعا للظن لظن كل ما كان كذلك فهو واجب عقلا كجائز الاشاعة فثبت وجوب النظر







اهل الكتاب يستأمنون بالآية من ربه وهم مبغضون من المؤمنين من الزنادقة واهلهم من اهل البيت واثابوا وسلم عدوا المشركين  
 ان اهل البيت لم يكونوا محتاجين الى النظر لان الامر عندهم كان وضوحا شامحا تمام المعجزات الباهرة وكان الامر عليهم  
 وفي ايمانهم مع ان اشبهات واثابوا وسلم عدوا المشركين من الزنادقة واهلهم من اهل البيت واثابوا وسلم عدوا المشركين  
 لان النظر لم يكن عليهم واجبا كما فهم لم يستدلوا بالتحقيق في النفس ممنوعة جواب من قولهم ان الامور  
 اوله من الغرور في بولي بالتقليد حاصل الجواب ان كون اوله الاصول التي تطعن بها النفس انخفض ممنوع بل  
 هي اي الاغصنة فيما هي في الاوله التي يروى في خبره ولا تحيف للناس بها وانما يجب الغرور في الدقة والنظر فيها  
 لمن كان قابلا لاسن العلماء والمرتبة للدين السبعين لم غرض لان في الجاهل بين الباطل وبين المنطقه اي غلظه الوقوع  
 في الضلالة يجري في التقليد بالفتح في الجواب من قولهم في النظر منطقة الوقوع في الضلالة مما لا ان تلك المنطقه تحصل  
 للمقلد بالكره كذا يحصل للمقلد بالفتح ايضا فيجزم عليه النظر كما انهم يلقون عليه ايضا فنكسر في مقلده ايضا كما في سلسل  
 او شقي الى ما نظر في كماله غير مقلد فيلزم الحذر والمذكور هو منطقة الوقوع في الضلالة مع زياده احتمال كذب  
 اس كذب المقلد الناظر في خلاف ما انظر في الاستدلال به دون التقليد لان فيه ليس في الاحتمال فيكون انظر اوله من  
 التقليد والرجوع الى المعصوم كما ينبغي والامام ليس تقليدا في الجواب من قولهم ان قول من يثق بكابني هو الامام  
 والعدل العارف الواقع في النفس حاصل الجواب ان الرجوع الى المعصوم لاهل البيت تقليد اليه هو قول من لا دليل عليه  
 الصادر من يتبع عليه الكذب فيخرج من محل النزاع والادوية في غير اهل غير المعصوم ممنوعة اي كون كلامه غير معصوم  
 من العدل العارف الواقع في نفس ممنوع الاحتمال انما فيه عدم عصمة والسؤال عن خبرية الانبياء السابقين في  
 جوابه من استدلوا لهم بقوله تعالى قلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون حاصل الجواب ان المراد بالسؤال الذي يتخير عليه  
 الآية هو السؤال عن خبرية الانبياء او كونهم رجلا كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله تعالى قلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون  
 السهم ليس المراد بالسؤال السؤال من الاصول ولا من الفروع واجيب بوجوه اخرى ايضا وهذه خلاصة اوله لطريق  
 والبحث في اكثر مما يحال فيكون في المطولات ان قلت فارجع اليها والى شرطها القطع بمرجع الكلام بمعنى محال في  
 يرجع الى انه في الخبرية القطع في اصول الدين حتى يجب النظر فيه ويجزم التقليد اعم كلفظ الظن وباليسوغ التقليد لا  
 يجب النظر في ائمة اي القطع في كل شئ من الاول من الجاهل لا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه لم يصنف  
 كفاية الظن باصول الدين وعليه جاعل من الاعلام كالحق في بعض مسائله وفي خصوصها انقل عنه القول  
 الجمع المقدس الاراد بلي في الاطراف المبل في مقال العلامة في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان علمهم في اصول الدين



وخرجه على اخبار لا عاود لا ريب ان اخبار الاحاد لا تصيد اليقين فقال ديانة الاعظام والبرهان في  
 الى المرام المنهج الخامس في ختم عليه الرسالة في الترتيبات التي يحتاج اليها الفقهاء في استنباط الاحكام ويراد  
 الجمع باعتبار تعدد المنازع الترجيح في المذهب جعل الشيء واجبا ولبه مجازا الاعتقاد المحبان في الاصطلاح والقديم  
 وهو ما يقيد الظن على اماره اخرى عند تعارض امارتين في كل متعلق بالتقديرات  
 متعلق بالعمل اي مقتضى تلك المادة من الحكم وعرفه الحاجب بانه اقرب اماره باليقين على ما فيها لا يخفى عليه  
 ان هذا الاقتران هو سبب الترجيح في اصطلاح القوم بالترجيح تسمية الشيء في سبب فلهذا عدل عن اصطلاح  
 بعض المحققين ان هذا التعريف نفس الامارة الزمنية وتعريف المصنف لتعريف نفس الحديث فلا يرد الترجيح احد على الاخر  
 تعارض في قطعتين لا اجتماع فيقتضين لانه لو تعارض القطعتان لكان مقتضاها معا وهو اجتماع مقتضيين ولا فائدة من  
 في قطعي وقطعي لان القطع لا يصلح العارضة وهو طاق في مقتضى الحاجب وشرحه للمصنف في الترجيح  
 بان التعارض في السبلين لا يكون في الواقع فان الشارع على شانه ان يورد الجلسين مقتضيين على حكمين  
 فلا بد ان يكون احدهما يستحق الاخر كمن اذالم العلم التلويح بتوهم التعارض فيما يجب انظر في التعارض ليس الاجب  
 وهذا السبب عدم العلم بالتاريخ وكما ان القطع يقيد ثبوت مقتضاه فكذلك القطع يقتضي ثبوت مقتضاه فكذلك ان  
 مقتضيين يجب القطع محال كذلك يجب الظن بتخصيص التعارض بالظنين دون القطعيين حكم محض فم ان الترجيح  
 تشير في كل الاارات كنههم مقتضى الكلام في الاخبار فقال المصنف قد مر منه الترجيح في الظنين  
 اي الخبرين الاسناد وهو عبارة من رواية الاخبار المتقن والمراد باللفظ الذي يقتضيه معنى الحديث بالكلية  
 احدهما حكما والاخر مشابها او المدلول وهو الحكم الذي يدل عليه الخبر من الابانة والتحريم وغيرها او الخارج من خبر  
 المذكورات كموافقة احد الخبرين بل لاكثر دون الاخر كما استعرف في الاستدلال في الترجيح من حيث اسناد خبره  
 الاول بالعلو اى علو اسناد وهو يرتج على خبره والمراد بعلو اسناد يكون وسائط احد الخبرين من التي بين  
 المروي والامام المروي عنه اقل بالنسبة الى وسائط الخبر الآخر كما يكون وسائط احد الخبرين من جهة رواية الخبر  
 عشر من رايه او تاريخ علو اسناد على غير لان ما لان وسائط اقل كان نظرا احتمال الكذب والغلط و  
 السوء وغير اقل ما اكثره وسائطه وقال شارح المحرر في من ان المراد بالعلو علو لا يندرج تحت مقتضى  
 هذا الصانع علم نقض على التصريح بهذا المراد في كلام المحققين قال العداء في النهاية علو الاسناد وسكان  
 واجما من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل لانه مرجح باعتبار زياده



واعترض عليه شيخنا صاحب المعالم بان الكلام ليس شبي لان تاثير السند ورفي خلية غير مقول واجاب عنه المصنف  
في الحاشية بان يلحق ان هذا المعترض لم يفهم ما قصده العلامة طاب ثراه لان مراده قدس سره ان على السند  
قد ينعكس الاقدام عليه بعد طول التمرين في زيادة على العادة كما لو نقل بعض ما ينص على من النبي حديثا رجال سند  
مغلطان لطرق احتمال الكذب الغلط اكثر من تطرق الى معارضة الذي رجال سند اثنا عشر رجلا سند  
التميز الى ما يزيد على ما يشبهه الى ما يتحقق من هذا التفسير لظن بعض المحققين في الاحاديث الهلالية بالاهم او غيره  
بندرة تحقق ذلك الاتفاق فيصيرت الاعتماد عليه حتى واجاب الشارح المحرر فوشي من قبل صاحب المعالم واستورد  
الكلام وقال ان المراد بعلوم الاسناد لا يندرج تحققة وايضا لا ينحصر علوم الاسناد في ذلك فلا ينعكس على الاعتماد على  
اقول قد عرفت ان هذه الازالة من العلوم المطع التصحيح بها في كلام المحققين ولا يفي العلامة لم يصحح بانخصار علوم الاسناد  
في ذلك بل قال انه مرجح باعتبار ندوره ولا دخل له في الاختصار بل متى تحقق ذلك السند ينعكس الامكان  
فتميز الوجه الثاني من مرجحات السند كثرة الرواية اي يكون رواية احد الخبرين في كل طبقة اكثر عددا من رواية  
الخبر الآخر فيرجح الاول على الثاني لان ما رواه اكثر يقيى الظن به يكون العدد والاكثر البعد عن الخطا من ان  
ولان خبر كل واحد منهما يفي بالظن فمحصي الخوض الكثرة فيحصل التعاضد في الظن بان هو الذي قد يتحقق  
التواتر المقتضى لليقين وخالف بعض العلامة في ترجيح كثرة الرواية على غيره مستندهم ضعيف لا يبيح  
الثالث الصافي راوى احد الخبرين باوصاف توجب رجحان الظن والصدق به بالنسبة الى راوي الآخر  
في زيادة الثقة بان يكون الوثوق براوى احد الخبرين ازيد من الآخر وزيادة الفقه بان يكون راوى احد  
اكثر فقها من الآخر والعريجه بان يكون الراوى لاحد اكثر معرفة بالعربية من الثاني والخطبة فافضل الذي  
راويه الكل قطاعة يرجح على الخبر الذي راويه ليس بكك والورع فافضل ان راويه ازيد في الورع والتقوى  
يرجح على ليس بكك وبسبب بان يكون الضبط والحفظ الراوى احد الخبرين ازيد من الآخر فيرجح الاول على  
الثاني ولا يفي وجوه الترجيح في جميع ما ذكرنا توجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فهذا يحصل الفرق بين العلم  
والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وينبغي في ذلك تفاوت مراتب العلماء بسبب  
تركيب الواحد لا اثنين او اكثر او امور اخرى مثل كون احد الراويين مباهة للقضية برون الاخره هكذا كما ان  
بقوله كثره الزكوة اي يكون المكون لاحد الراويين اكثر من الآخر واعلم انهم اي يكون المكون لاحد الراويين  
من المكون الآخر وعليه يصح الرجحان اي يكون المكون لاحد الراويين اعلم بالحوال رجال استند الاخره بالشيء

سحاب المارول



اي يكون الراى ساعدا للخبرين مباشر للثبوت دون التفرقة فيقدم على الآخر كما قدم رواية الى رافع بن رافع  
 ترجيح بغيره وهو جعل الخبرين على رواية ابن عباس بانهم اقدم من غيره وانما كان سفيان بن عيينة  
 فهو اعلم بالثبوت من ابن عباس والمشافاة بان يكون راوى الخبرين مشافاة للمروي عنه وان كان الخبرين يقدم  
 الاول على الثاني كما قدم رواية قاسم بن محمد بن ابي بكر بن عمار بن عمار بن عمار بن عمار بن عمار  
 الاسود انما عرفت وكان زوجه ابا فان عارضا كانت فاسم وهو سمع منها شافاة بكتاب الاسود  
 كان سمع من وراد الجبابر بالشافاة والقرب بان يكون راوى الخبرين معا فافهم المروي عنه حين سماع الرواية  
 عنه الاخر بغيره بحيث يتفادى بالبعد السماع مادة فيرجع الاول على الثاني كما كان رواية ابن عمر بن الخطاب  
 افروا بالثبوت على رواية غيره انه شافاة بكتاب ابن عمر بن الخطاب تحت تاقدم على المروي بالخبرين اي يقدم رواية ابن عمر على  
 سبل الخبرين انه قال كذا على رواية من قال على سبل الظن انه قال كذا افروا بانما زعم رافع بن رافع على غيره وانما حفظ  
 يرفع رواية من حفظ الخبرين من المثلث على رواية من اعتمد على الكتابة لان اشتباه الخلط للثبوت انما في  
 الحفظ والتذكر بالنسبة الى الكتابة واما لفظ العلماء والمحدثين ان العلماء مطلقا فان من قباله اعلم اولى من  
 يحصل له استعداد التعميم انما يكون منظر الماثل بل قد ياتي من الماثل بغيره فمقتضى الماثل على الماثل الجاهل  
 على غيره والتعميل بالقائى يرجع رواية من تحملها حالة البلوغ على من تحملها حالة الصبي ودواما بعد البلوغ فان من  
 تحمل الحديث في حالة البلوغ يكون الاعتماد على ضبطه اكثر من تحمل في حالة الصغر عدم الاعتماد على ضبطه  
 بمجمل اى لا يكون الراوى متبصر الاسم من ضعف رواية ابن عمر بن الخطاب حالة كافي بصيرة فانه متبصر في معلوم الحمل  
 ومجمل لم يعلم الحالة بغيره وباجابة فيقدم رواية من ليس مشتبه الاسم على من هو كذا في فصل ما مر كان  
 بحسب السند واما الترجيح بحسب المتن فهو ايضا يرجح اشار اليه بقوله فما استغنى عن الحديث كسند هو الذي  
 ذكر سلسلة روايته الى المصوم يقدم على الخبر المرسل وهو الذي سقط من سنده راو واحد واكثر وانما يرجح  
 السند على المرسل لاحتمال عدم عدالة الراوى الذي سقط من الاسناد فيضعف الظن به الخبرين علم  
 لا يرسل الا من ثقة وقد مر البحث فيسفي بحث الاخبار فذكر فيقدم المقر على المسموع لهذه العبارة كذا  
 الاول ان يكون المسموع المقر على الشيخ بان يقر بالتقليد ويسمى الشيخ على المسموع من بان يقر بالشيخ ويسمى  
 التلميذ والثاني ان يراو بالمقر وتقر بالشيخ اى ما قرره الشيخ ويسمى التلميذ يقدم على المسموع اى المسموع بالشيخ  
 يقر بالتلميذ ويسمى الشيخ والحق الاول من انما قرره من ان اعل الاجاه تحمل السماع من شيخ فحينئذ يقال



يقدم المسموع من الناس اي من المعصوم كان يقول الراوي سمعت ابا جعفر يقول كذا على ان يشبه بالمسموع  
 وغيره كان يقول الراوي عن الصادق فانه يشبه الراوي نفسه سمع عنه او سمع الراوي عن من سمع عنه ويرجع المكون  
 الى الخبر الذي يتأكد دلالة سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة او من جهة اخرى مثل تأكيد الحكم بالقسم والتفصيل كما  
 في بعض اخبار القصة فترقان فيقتل فقد الفت الله ورواه علي العادي اي الخبر الثاني عن التأكيد وكذا الحقيقة  
 اي ما كان دلالة على الحقيقة يرجح على الجواز اي ما كان دلالة على عنوان الجواز كذا قوله اي ما كان بعنوان  
 الجواز الاخر يرجح على البقية اي ما كان بعنوان الجواز اللاحق ويقدم اقله اي اقل الجواز بان يكون في  
 الخبر جاز واحد على اكثره اي الجواز بان يكون فيه جازان او ازيد وهو اي الجواز يرجح على المشترك لان الجواز  
 من الأكثر اكد والخبر الخاص يقدم على العام لكون دلالة الخاص على مدلوله قطعيا بخلاف العام فان دلالة  
 او ما من علم الاو قد يخص به غير المخصص يرجح عليه اي على المخصص لان العام المخصص اختلف في جمعيته  
 الاختصاص وبخلاف العام الغير المخصص الباقي على عمومته ويرجع الفصيح على غيره من الركاب لبعيد من الاستحالة لان  
 الشارع لا يتكلم بالاعتقاد البسيطة عن الاستحالة فانه فصيح سحر الجواب فليكن الفصيح لا يقدم الفصيح على الفصيح لان الفصيح لا يكون  
 ان يكون كل كلمة فصيح وربما اعتبر الحقيقة ايضا كما عن العلامة في التهذيب والتحقيق ان الكلمة كان بناءهم في بيان  
 الاحكام على الحكم من الناس بقا عقولهم وحالهم فلو منهم معصومين لا يستلزم صدق الفصيح منهم بل عصمتهم يقتضي حكمهم  
 مع الناس بالسياسة واحد فلا يحصل الظن بعدم كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح لعدم إمكان حدوث  
 شتم على فصاحته يستبعد صدقها عن غيرهم كما رتب نفع البلاغة والصفحة اسجادية وغيرها من الخطب  
 والادعية فلهذا رتب انه من المخرجيات يقوى الظن بها وباجلها لفصاحة والبلاغة مراتب اعلا من الجاهل  
 وهو مختص بالكتاب الكريم فانه من رتبة هو لا يصدر من غير المعصوم كنعج البلاغة والصفحة استجادية الى غير ذلك  
 من المراتب وبذلك لا يخرج الفصيح من رتبة خلاف الاستحالة ما يظن بعدم صدق ورثة من المعصوم فاذا ورد احد الخبرين متصفا  
 بهذه المرتبة الاخيرة فلا ريب في مرجحيته كذا اتي بعض محققى المتأخرين واذا عرفت هذا فاعلم انه لا  
 احتياج للمرجح الى علم المعاني والبيان الا في الجملة ما يميز به الركيب عن غيره وانسحق يقدم على المعصوم لكون  
 دلالة انسحق اقوى من دلالة المعصوم كما ينبغي ومفهوم الموافقة يرجح على مفهوم المخالفة لانه لا ينافي في مفهوم الموافقة  
 ان مفهوما مخالفا لم يقبل به بعض من قال بمفهوم الموافقة والخبر الدال بدلالة الاقتضاء ويقدم على الدال  
 بدلالة الاشارة والاياء وهو ظاهر لان دلالة الاقتضاء مقصودة بايراد اللفظ ودلالة الاشارة انما تقدم على غيرها



في تلكه وتضمن التعليل اي الخبر الذي يشتمل على تعليل الحكم يقدم على عدمه اي ما لم يتضمن على التعليل لان ذكر التعليل  
 اكثر طبعنا بالنسبة الى غيره ولانه يقتضي الى المطلوب بسهولة والخبر المنقول باللفظ من غير تغيير في اللفظ اقيم  
 على ما بعناه اي على الخبر الذي نقل باللفظ لان المنقول باللفظ ابعده عن طرق افعال الخطا من المنقول بما هو  
 قال الشيخ ان كان راوي المعنى معروفا بالقبض والمعرفة فلا ترجيح وضعف ذلك بان تلك المعرفة شرط جواز  
 النقل باللفظ لا شرط المساواة والعام يختص بتقديم على الخاص المائل يوثق الضعف بسبب التعليل لان  
 تخصيص العام كثيرة وتداول الخاص قليل فحصل واما الترجيح بحسب المدلول فالجزم يقدم على الاباحة اي اذا ورد  
 الخبران المتعارضان مدلول احدهما التحريم فاباحة فيخرج ما دلولة التحريم اذ على تقدير العمل بالتحريم لم يمتنع  
 المباح وليس في ترك المباح خوف العقاب بخلاف ما لو عمل على الاباحة فيلزم فيه ارتكاب الحرام وفيه خوف العقاب  
 فيكون القول بالتحريم اولى من القول بالمباح عقلا ايضا لقوله لا يقع الكمال والحرام الا وقد قلب الحرام  
 والخبر الذي مدلوله الاباحة يرجح على الذي مدلوله التحريم كخبر مال ان اخي دخل البيت وصلى وقال السلام  
 دخل ولم يصلي فيقدم الاول على الثاني في هذا الترجيح فنقول من جمهور العلماء ولان غفلة الانسان عن الفصل كثيرة  
 ولان الابتناء ثبت فعلا زائدا وانما تقاسم بخلافه انفي فانه ايضا لعدم الاصل وما اي الخبر الذي تضمن  
 ودفعه يقدم على الخبر الموجب له لما تضمنه من العسر والمخرج المأمور من الشارع ولان الخبر فيه ضرورة والعسر  
 والخبر المتضمن على الحق اي حق العبد مقدم على عدمه اي عدم الحق اذ العمل على الحق هو توبه بالاصل لان العمل  
 عدم الرقية واما الترجيح بحسب الخارج فالمتخصص بغيره اي الخبر الذي احتض بغيره من الادلة وغير ما يرجح  
 على عدمه اي الذي لم يعتض بغيره لظهور قوة الظن في جانب المعتض كما لو كان احدهما معتض بالعمل  
 المشهور سيما المتقدمين لقرب عهديهم بزبان الامة وتكلمهم من حرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع  
 الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للمتقدمين والآخر موافقا للتأخرين وتعارضوا في الشهرة كان تقدم القديما و  
 قرب عهديهم وتكلمهم من المتقدمين والامارات يورث الظن باصابتهم كون المتأخرين اكثر فصحا وادق نظرا  
 معرفتهم لسبق القديما وقرب عهديهم وجموعهم مع ذلك قوله يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت  
 ولا بد للمجتهد من التال في كل مقام قربا كان اجتماع القديما وعلى حديث لا يصل شدة التفتية اليه غنة على  
 اختصار الحق لا افتقار سالف الزمان ولما ظهر الحال فبعد بالتدريج المتأخرين فتدريجهم الى خلاصة ما كان  
 اجماعهم اذ قرينة خفية على المتأخرين فلا بد من التامل والتفحص في ذلك والتأمل ان المدا على حصول الحق



و هو تابع للقطاعات و اشهره كالاجماع فيقسم الى الظني و القطعي بالاطلاع عليها كما صرح بعض المتقنين كذا اذا كان العلم بحدوثه  
 اقوى من الآخر فيرجح المقتضد بالاقوى على غيره و بالبدل شار بقوله و ما اى الخبر الذى عاينه كذا اظهر اى يكون مقتضدا  
 بالانظر مرجح على مقتضده ليس كذلك و مذکور سبب الوجود اى الخبر الذى سبب وجوده مذکور بمرجع على العلم بحدوثه  
 فيه ذلك لانه لا يثبت على الابطام بالمسبب و ما اى الخبر الذى علم بالاسلمون يقدم على الذى علم بالعلماء  
 لان العلم اعرف بمواضع الخلل و وثائق الادلة فيقوى الظن به و ما اى الخبر الذى دليل تاويله ارجح يقدم على ما ليس  
 كذلك اظهر بقوة الظن بذلك و تركب المرجحات لثلاث و رابع فضاء عدا اى اذا كان احد الخبرين متنا على  
 مرجحين او ازيد من اثنين على مرجح واحد فلا اد كان كلاما مستمعا على مرجحين او ازيد لكن مرجحات احدهما اقوى من  
 مرجحات الآخر فراجع على صفة الامر متنا اى من المرجحات ما هو الاقوى و الزعم ما هو اقرب الى التقوى بقوله  
 نزلة و ايقان خير الزاد التقوى و الحمد لله على نعمته النبوية المتشائمة الصلوة على سيد رسله و اشرف رسله  
 و اوليائه على الذى ادى الى كشف البصيرة و فتح ببيان الكفر عن اصله فصار سببا لا غشور اللطم احسن ما هو  
 بحسن محمد و آله الهادى قد فرغ من نقاشته الى البياض و موافقة اقل العباد عملا و اكثرهم مجاباة و ملا المقتضد بازى الى  
 الاثمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين الراعى شفاعتهم يوم الدين ابو الحسن على بن ابي طالب  
 جعل آخرته خيرا من ديناه و بانه الى ما بيننا و يوم السبت آخر العشرة الاولى من الشهر الثامن  
 من السنة الخامسة من الهجرة العاشرة من المائتين اثنا عشرة من الالف الثانى من الهجرة النبوية  
 على صاحبها الالف التسليم و التحيات بمسح و طهارة و صلوات مستمرا اللهم بارك لى فى امورى كلها  
 و الآخرة بمن محمد و آله الكرام البررة

فهيست كتب مؤلفه شارح مد الله

قد فرغ الفراغ عن طبع هذا الكتاب الشهاب السند بقبضت من المشقة الثالثة من صفر سنة ١٢٠٥

اسحاق الماسول	سواء السبيل شرح زاد المليل	عمل القلقات	فاحش البرهان على مدح محمد و آله
شرح بقاء الماسول	در بحث توحيد و عدل	شرح سجع	و انقيان
اذاتيه	اوشلوا البتدين	احسن الماخذ و دله	نمازيه شرح ساجديه
	در باب تعليم و تعلم	اول و دو اعطاني و در عتاب	در صورت

١٠٩





maablib.org

بجائے